برهان غليون

محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية



المركز الثقافي العربي

برهان غليون

اغتيال العقل

الكتاب

اغتيال العقل

تأليف

برهان غليون

الطبعة

الرابعة 2006

عدد الصفحات: 320

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-022-1

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

مقدمة

أزمة التقدم العربي

أعلن صعود الهيمنة الأوروبية، والغربية عامة، في العالم أجمع، نهاية المدنيّات الكلاسيكية، وبداية تحلل بنياتها الأساسية، وأدخلها في أزمة تاريخية طويلة مادية وروحيّة. ولم تكن المدنية العربية بمعزل عن هذه الهزة التاريخية، بل كانت في قلبها. وقد أدى تأكد الغلبة الجديدة العسكرية والحضارية منذ القرن الثامن عشر إلى تحلل أكبر امبراطورية إسلامية تدريجياً وتطاير أشلائها، في مطلع القرن العشرين، في كل الاتجاهات. لقد نخرت هذه الغلبة الأسس الثابتة والتقليدية للهيمنة الداخلية والسلطة الاجتماعية، وأفقدت نظمها القائمة، الاقتصادية والعقلية، فاعليتها وتأثيرها.

فكل أزمة تاريخية تحمل في طياتها، بقدر ما تبشر بغلبة جديدة، تحلُّل النظام الحضاري، وتدفع العناصر المكونة له إلى البحث عن أُطر جديدة تلتئم من جديد عبرها، وتعيد تركيب نفسها وتوحيدها من خلالها، بما يوفر لها إمكانية الاستمرار في البقاء. فإذا أخفقت اضطرت إلى أن تندرج في إطار النظام الجديد الصاعد، وتصبح جزءاً لا يتجزأ منه، فتذوب شخصية الأمة والثقافة التي تمثلها وتنتهي إلى الانحلال النهائي في غيرها.

في إطار البحث عن توازنات جديدة عقلية وسياسية واقتصادية منذ انهيار السلطنة العثمانية، وبحافز مقاومة التحلل الكامل والتلاشي تحت ضغط المرحلة الاستعمارية التقليدية، حاولت الجماعة العربية في نهاية القرن الماضي وحتى منتصف هذا القرن محاولات متعددة لإعادة تكوين عناصرها ولحمها وتشكيل نفسها كمدنية فاعلة ضمن الحضارة الجديدة، أي كذات مستقلة وعاملة.

ولا شك أن محاولة محمد علي التصنيعية والتوحيدية في منتصف القرن الماضي،

كانت أولى هذه المحاولات الكبرى وأكثرها طموحاً. بيد أنه لم يُكتب لها النجاح، وسقطت تحت ضربات التدخل الأجنبي الغربي لأنها بقيت حركة عسكرية بيروقراطية وفوقية عاجزة عن تعبئة الطاقات العربية الفاعلة في تلك الحقبة والموزعة في مختلف أرجاء الامبراطورية العثمانية الواسعة. فقد حرمت هذه التجربة نفسها من منابع عظيمة للتغيير والتوحيد، شكّلت بالنسبة لأوروبا الناهضة مرتكزات قوتها الأساسية، ونقصد بها المنابع الفكرية والسياسية التي لا يمكن لنهضة أن تتحقق بمعزل عنها. وكأن محمد علي قد أدرك ذلك حينما بدأ بإرسال البعثات العلمية بكثرة إلى أوروبا، وشجع حركة الترجمة والتأليف في مصر ذاتها، وشكّل ما يشبه المجلس الاستشاري للأعيان والوجهاء، رداً على تزايد الشك بنوايا أوروبا، وتفاقم ضغطها عليه. لكن ذلك جاء في الحقيقة في حدودٍ ضيقة جداً وبعد فوات الأوان.

وقد أعقب إجهاض تجربة محمد علي، مرحلة جديدة انطلقت بالضبط من الفجوات التي تركتها هذه التجربة مفتوحة وعجزت عن الاستفادة منها، ونقصد بها التغييرات الفكرية. وقد انطبعت هذه المرحلة لذلك بطابع فكري أساسي، وسمّت نفسها مرحلة النهضة أو اليقظة العربية التي حاولت أن تعيد لحم عناصر الجماعة العربية من خلال الفكرة والإيديولوجية الإصلاحية والأدبية. وقدّمت مساهمات كبرى في هذا المجال سواء ما تعلق منها بتجديد أسس العقائد الدينية أو تجديد الآداب واللغة العربية. وكان للنهضة تطلعات سياسية لا شك فيها، تجسّدت في تكوين الجمعيات العربية والنوادي والأحزاب التي برزت منها جمعية العهد الشهيرة. بيد أن هذه النواة السياسية للحركة كانت أضعف من أن تقف في وجه حركة التفكك الطاحنة التي كان يتعرض لها المجتمع العربي ـ الإسلامي. وتحولت بسرعة إلى منظمات انقلابية صغيرة ومعزولة التأثير والنفوذ. ولم تنجح في لَمِّ الشمل ومقاومة حركة التوسع الاستعماري العسكري. وهكذا قضى الاحتلال الأوروبي على آمال النهضة العربية قبل ظهورها، وفرض على العرب نظام التجزئة الإقليمية والحماية والوصاية الأجنبية.

وخلال أكثر من نصف قرن، استمرت عوامل المقاومة في التفاعل داخل المجتمع العربي. وتبلورت شيئاً فشيئاً في مواجهة الاحتلال جبهات وطنية مكوّنة من أحزاب سياسية متعددة المشارب والاتجاهات، ونجحت في صياغة برنامج جديد للحركة العربية، مضمونه الأساسي الاستقلال، وتكوين نظام إقليمي عربي عبّر عنه تأسيس الجامعة العربية في القاهرة عام 1945، ونشوء الدول العربية والهوية العربية التي جسّدها

وضبط صياغتها أكثر فأكثر تيار القومية العربية لما بعد الاستقلال منذ الخمسينات.

وقد نجحت أفكار العروبة التي اتخذت شيئاً فشيئاً منحى شعبياً جماهيرياً، واصطبغت بصبغة التقدمية والاشتراكية، في خلق مناخ جديد على صعيد الوطن العربي بأكمله، ساعد على تعميق مشاعر الثقة بالنفس والميل إلى تأكيد الذات والاستقلال، كما ساعد على تكوين أغلبية سياسية ثابتة ومستقرة لصالح التغيير الاجتماعي والوحدة العربية. وقد شكّلت هذه الأغلبية الاجتماعية، رغم تناقضاتها الذاتية وهشاشة تنظيماتها، ورغم الطفرات والانقلابات التي تعرضت لها النظم النابعة منها، قاعدة قوية فكرية وسياسية لقيام حركة عربية واحدة، أعطت للجماهير وللقيادات إطاراً للعمل، وقدّمت للممارسة وجهة وبرنامجاً يسمح بالمبادرة ويدفع إليها.

وقد بعثت الحركة القومية العربية جدلية جديدة وفاعلة في الحياة العربية، وبلورت داخل كل بلد عربي، وعلى صعيد الجماعة العربية ككل نظاماً من التوازنات والمطامح والآمال فتح آفاق نهضة جديدة، وأعطى الغلبة لقوى التحرر والتقدم والتغيير على صعيد العالم العربي، رغم بقاء بعض البلدان بمعزل عنه. وهو ما سميناه بالنظام القومي العربي.

فقد نجحت الثورة المصرية (1952) في بلورة نهج وطني واجتماعي لفَّ حولها أغلب جماهير الشارع العربي، وجعلها، داخل مصر وعلى الصعيد الإقليمي معاً، مركز استقطاب جديد لقوى التغيير العربي. واستطاع هذا النظام الجديد أن يستمر في البقاء مستنداً إلى تصاعد قوة مصر السياسية والعسكرية، وبقاء المبادرة المحلية في أيدي القيادة العربية النابعة من الحركة القومية أو الملتفة حولها. وعاش العرب لأكثر من عقدين من الزمن آمال التحرر والوحدة وحلم تحقيق النهضة المادية والثقافية، والخروج من إطار التبعية والاستعباد. واعتقدوا لفترة من الزمن أن عهد صلاح الدين الأيوبي قد تجدد ثانية، وأن مرحلة الضعف والفتور والتقهقر قد زالت إلى الأبد.

بيد أن النظام القومي العربي الذي استند بشكل رئيسي إلى العمل السياسي، ونهل من قيم القومية والحرية الوطنية والعداء للاستعمار وللامبريالية، واستمد منها أكثر مشروعيته، حتى صارت السياسة نهضة والنهضة سياسة، بدا في الوقت ذاته شكوكاً في المبادرة العقلية والإيديولوجية، يفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على الحرية الفكرية والنقد البنّاء وإحياء القيم المبدعة والإنسانية المستمدة من الحاضر أو من التراث، بل ميالاً إلى محو كل ما سبقه، وخاصة مكتسبات النهضة الفكرية الأولى. كما بدا ضعيف

التقدير لأهمية العوامل الاقتصادية ومشاكل الاستقلال الاقتصادي والتنمية. فلم يقبل من الفكر والإيديولوجية إلاّ ما يدعم مركزه السياسي، ولم يقم في مجال التنمية إلاّ بما يقوي من مركزه الاجتماعي ويحفظ له قاعدة الولاء التقليدية أو الجديدة. فبنى نظامه الفكري على الدعاية الإيديولوجية الضيقة وأشاد اقتصاده على تنمية براغماتية فاقدة للهدف البعيد وللاتساق الذاتي. وهكذا قلّص عملية النهضة القومية إلى بُعدها السياسي المحض، وجعل من بناء الحزب الواحد، والحركة العربية السياسية الواحدة أساسه الوحيد وأداته الرئيسية. وكان لا بدّ له أن يمحور ذلك كله حول بناء شخصية القائد أو الزعيم ورعايتها. فأصبح تقدم الحركة كلها مرتبطاً بنشوء حركات أو أحزاب موالية في كل بلد عربي للزعيم الأول. وصار الانقلاب هو الوسيلة الأساسية لهذا التقدم حتى أصبحت السياسة كلها مركزة في حقبة الستينات في تنظيم هذه الانقلابات وقيادتها.

هكذا حرمت الحركة القومية نفسها من منبعين عظيمين للتطور والتغيير، منبع الفكر وحرية الفكر، ومنبع التنمية الاقتصادية والتصنيع السريع المتكامل والضروري. فلا تمكّنت من تعبئة القوى الاجتماعية الفاعلة وتوحيدها ولا نجحت في تكوين طبقة صناعية فعّالة منتجة. وما إن ضَعُفَ مركز الزعيم الأول وتأثرت سطوته نتيجة للإخفاقات التي واجهها في صراعه السياسي، في الانفصال السوري المصري (1961) وحرب اليمن، وهزيمة 1967، حتى فقدت هذه الحركة زخمها ومصدر تقدمها. ومن دائرة هيمنتها وغلبتها نفسها (نعني السياسة) بدأت تظهر تناقضاتها. إذ إن القيادات التي صَنعت الحركات الانقلابية باسم الوحدة والقومية، هي نفسها التي أخذت تجيّر هذه الانقلابات لبناء زعامتها المحلية، ولم تعد تشعر بأية ضغوطات فعّالة لتسليم الحكم الذي ورثته أو أنشأته إلى الزعيم الأول. بل إن الصراع داخل المجتمع العربي ومن أجل التغيير سرعان ما تحول إلى صراع على الزعامة بين مختلف فئات الحركة القومية. وأصبح كل قائد جديد يطمح إلى أن يكون زعيماً أوّل ومركز استقطاب عربي، وأصبحت سياسات النظام (والأنظمة) الثقافية منها والاقتصادية مرتبطة جميعاً بهذا الصراع بين الزعامات وخاضعة له. وكان ذلك إعلاناً بانهيار النظام القومي ونهايته أيضاً.

وبانهيار هذا النظام الذي شكّل المحاولة الأخيرة لِلَحم عناصر المجموعة العربية وإعطائها صيغة سياسية وأهدافاً اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل، عدنا إلى عصر الأزمة المفتوحة. وعندما نقول أزمة مفتوحة فنحن نقصد، انهيار التوازنات

الاجتماعية والإقليمية التي خلقها وضمنها النظام القومي، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكوّنات الجماعة العربية: الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية، على مصراعيه، من أجل إعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية، وتكوين الفكرة أو الإيديولوجية التي تكرس هذا التوزيع. وهو يعني إذن انحلال روابط التضامن الداخلي والإقليمي، وانفلات القوى دون ضابط وتنافرها، وذبول القيم والمبادئ القومية واستخدامها السوقي لغايات الصراع الفئوي، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات وخدمة المصالح الأنانية، أي زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعي.

ولا يماثل هذه الأزمة إلاّ تلك التي فجّرها منذ أكثر من قرن فشل محاولات تحديث السلطنة العثمانية، مما أدى إلى تفككها وترك مصير العرب السياسي والقومي معلقاً في مهب الريح. وكما أعطى القضاء على القوى الاجتماعية التي ربطت مصيرها في تلك الحقبة بمصير حركة الإصلاح المبادرة للقوى الغربية (وكان تقسيم البلاد العربية واحتلالها نتيجته المباشرة) فإن انحطاط وتشرذم الحركة القومية العربية اليوم يقودان إلى عودة النفوذ الغربي، وتحكُّمه بشكل مباشر بمصير المنطقة العربية ودولها.

وإن نظرة سريعة إلى ما يجيش به المجتمع العربي من صراعات وانفجارات لكافية لرؤية الأبعاد الروحية والمادية لهذه الأزمة المفتوحة. ولعل أهم مظاهرها وأعمقها اليوم هي فقدان الأمن والطمأنينة، وزوال كل يقين، والخوف من العالم والميل إلى الانطواء على النفس والتخلي عن كل موقف إيجابي تجاه الواقع، والخلود إلى موقف السلبية الشاملة المتجسّدة في رفض الذات وفي رفض الآخر معاً، وغياب فاعلية كل المُثُل الكبرى الباعثة للأمل والحاثة على العمل والمحفزة للإرادة.

ومن مظاهرها البارزة ازدياد المواقف القائمة على ردود الأفعال، والتطرف الفارغ والبرم بكل ما هو قائم ونقده دون تمييز، وضيق الأفق والحيرة واليأس من انسداد السبل، والقنوط من كل تغيير. ومنها أيضاً تدهور المناخ الفكري وتراجع حدود المناظرة العقلية تحت ضغط التيارات الأصولية الحداثية والتقليدية، وبروز الظواهر الطائفية والعشائرية أو عودتها وانحطاط الممارسة السياسية في شقّيْها الرسمي والشعبي إلى نوع من الإرهاب المتبادل، وتحلّل علاقات السلطة وزوال الأسس القانونية والدستورية للحكم وللمؤسسات العامة، وسقوط الدولة تحت أقدام مراكز القوى وخضوعها للمنافسة وتنازع أصحاب المصالح على اقتسامها، وحرمان المجتمع بذلك

من وسيلة تنظيم وتنسيق أساسية للمصالح العامة، ومن مركز ضروري لتوحيد الإرادة القومية وتجديدها.

ومن الطبيعي أن يشجع جو الأزمة هذا عناصر النفور والنشاز على البروز والتكاثر، وأن يفتح لأصحاب المصالح الجزئية والأنانية أوسع المجالات لتحقيق مآربهم وأهدافهم، وأن يخرج مصير البلاد من أيدي أبنائها ويضعها بين أيدي أولئك الذين يظهرون مهارة أكبر في التعامل مع القوى الكبرى والدول المهيمنة. ففي جو فقدان الإرادة الجماعية أو ضعفها تصبح إرادة السيطرة مصدراً للعزيمة والسطوة. ويصبح تهور المغامرين إقداماً وقوة. وعند غياب الرؤية الواضحة تصبح قناعة الجاهلين منبعاً للعرفان، وإدعاء المطالبين والمتعالين رؤية ونبوة. فهي سُنّة كونية تقضي بأن السلطة إذا ضعفت تحلل أصحابها منها، وأن الدولة إذا هرمت تبرأت أطرافها منها، وأن الدعوة متى انحطت كثر المناهضون لها، وأن الأمة متى وهنت وطال تفسخها زاد ابتعاد الناس عنها وبرمهم بها حتى تنحل ويقضى عليها، أو يبعث فيها من يوفر لها ظروف نشأة جديدة.

ومن مظاهر هذه الأزمة أن الكلام الدائم عن التقدم والتحرر والتمدن والتنمية قد اختفى ليحل محله وصف لا ينتهي للتخلف وآلياته، وللسقوط والإخفاق وتبعاته. فقد أصبح من البديهي اليوم الحديث في الأوساط المثقفة والعامة عن إجهاض مشروع النهضة العربية التي حلم بها رجال القرن التاسع عشر وعملوا من أجلها. وارتبط هذا الحديث بميل عارم إلى المراجعة والنقد الذاتي، وإلى إعادة النظر بالمفاهيم والنظم والعقائديات التي سادت في الحقبة الماضية. فتقويم الإطار النظري العام، وفحص المسائل بدقة وإعادة تحليل الواقع وفهمه فهماً جديداً هي من الشروط الأولية لتصحيح المسار، وجعل الممارسة الاجتماعية ممكنة بعد تردد والنشاط والمبادرة الإنسانية مقبولة بعد توقف وتوجس.

ويكاد النقد أن يشمل اليوم جميع عقائديات ونظريات الحقبة الماضية ولا يستثني أحداً منها، بل غالباً ما يتجاوزها لينفي الواقع العملي الذي كانت تعبّر عنه كما يحصل لفكرة القومية العربية ولغيرها من النظريات السلفية أو الاشتراكية. وإذا عبُّر هذا الجموح عن شيء، فإنما يعبّر عن عمق مشاعر الشك والحيرة التي بدأت تلفّ الوعي العربي حتى لتبدو جميع الحقائق واهية في مرآته ولا سند لها. ومن المعروف أن موت نظام اجتماعي ما أو تفسخه ينعكس مباشرة على الحقائق والبديهيات التي ترتبط بها

وتبرره أو تضفي عليه المشروعية فيفقدها عقلانيتها وصلاحيتها. ولا ريب أن لهذا الشك العميق مخاطره مثل ما له إيجابياته أيضاً. فهو يمكن أن يكون شكاً مدمراً كما يمكن أن يكون شكاً خلاّقاً وذلك بحسب ما يفضي إليه من تعطيل للعقل وللممارسة أو ما يؤدي إليه من حث على التفكير والتأمل ودفع إلى إبداع أُطر معرفية ومبادئ جديدة للنظر وللمبادرة. وليس هناك حتى الآن أي مؤشر عميق إلى أننا قد اجتزنا مرحلة الخطر في هذا المجال. فالأدبيات العربية الحديثة توشك أن تكون شكوى لا نهاية لها لما وصلت إليه الحياة الثقافية من انحدار، واحتجاجاً لا يهدأ على ما وصلت إليه الحياة السياسية من تدهور، وندباً متواصلاً على ما بلغته الحياة الاقتصادية، الزراعية والصناعية، من خراب.

وبالرغم من أن المطلب الأساسي المعلن أو الضمني هو دائماً الحصول على تفسير مقبول لإجهاض النهضة أو ظهور الإخفاق، فإن القليل من هذه الأدبيات ما يتجاوز الأفكار العامة والشائعة ويطمح إلى تقديم تحليلات وتصورات متكاملة تحيط بالوضع في كلّيته وتعطي جواباً وافياً للظاهرة المدروسة. فالقسم الأكبر منها يتبنى تفسيرات ثقافية أو سياسية أو اقتصادية سريعة، جزئية ومبتسرة، ويندر ما ينجح منها في تقديم إمكانية للفهم الإجمالي، وأقل من ذلك، ما يفتح منها آفاقاً نظرية فعلية للخروج من المأزق وتحديد معالم سياسية قومية بديلة.

ويعمّق الحديث المكرر والأمي عن الأزمة، مما تنشره الصحافة وتعممه أجهزة الإعلام، شعوراً بالانحباس والمأزق التاريخي والمصير الحتمي. ويطمس حدود الأزمة وأسبابها وأبعادها ومعالمها.

فهو إما أن يصورها كمظهر طبيعي من مظاهر ماهية عربية مفترضة تتسم باللاعقلانية والسلبية والشقاق، وفي النتيجة، بالدونية، أو أن يصورها كأزمة سطحية، أو جزئية أو مؤقتة مرتبطة بسلوك هذا القائد، أو ضعف هذا الزعيم أو فشل هذه السياسة. ويكفي عندئذ تأييد هذا الفريق أو ذاك، حتى تعود الأمور إلى نصابها ويستقر الحال.

وتجرّ النظرة الأولى إلى مواقف عنصرية تحاول أن تبحث عن تفسير هذا الواقع بالكشف عن أسبابه في العقل العربي أو في الذات العربية أو في الثقافة أو في التراث باعتباره تجسيداً لهذه الذات. فتدير ظهرها للتاريخ وللحركة الاجتماعية وللصراعات الدولية، أي باختصار للواقع الفعلي، وتجعل من التاريخ، أي تاريخ تقدم وتغيّر أمة

ما، ثمرة للفكرة التي تصنعها هذه الأمة عن نفسها أو يصنعها عنها الآخرون. ونتيجتها هو الاستسلام للأمر الواقع والحكم على الذات بالقصور واليأس من كل عمل.

وتجرّ النظرة الثانية إلى موقف التغطية على أبعاد الأزمة، والتفاؤل الكاذب، والاستمرار في التأكيد على صلاحية النظم الفكرية والاجتماعية القائمة، وتبرير التعامل معها والعمل من خلالها، وتصبح المشكلة في نظر أصحاب هذه النظرة مراجعة «التكتيكات» للحفاظ على المواقف ذاتها. ومضمون هذه النظرة هو في النتيجة الحفاظ على الوضع القائم واستغلاله لتأمين المصالح الخاصة والذاتية، والنفي العملي لكل قيمة أو مصلحة عمومية وقومية.

نحن نعتقد إذن أن الأزمة أعمق من ذلك. وهي ليست مرتبطة بزعيم ما، أو سياسة جزئية ثقافية أو اقتصادية، ولا حتى بنظام معيَّن أو بالأنظمة عامة باعتبارها تشكّل تعبيراً عن مصالح اجتماعية جزئية. وإن انحباس كل تقدم اجتماعي وسياسي، هو أكبر دليل على أن الأزمة تتجاوز السطح إلى العمق، والسياسة إلى الثقافة، والأنظمة إلى المعارضات، والاستراتيجيات إلى الأهداف والمفاهيم. ولا يفسر هذا الانحباس، وفقدان البديل بتفاقم العنف والقمع. فالقمع لم يحطم إرادة شعب في التاريخ ولم يخفه، بل إنه كثيراً ما يحثه على المقاومة، ويدفعه إلى المواجهة، ويشحذ عزيمته.

إن السبب الرئيسي لاستمرار هذا الانحباس أو المأزق التاريخي كما يقول البعض، والذي هو نفسه ليس إلاّ تعبيراً عن استمرار الأزمة وتفاقمها، هو غياب الوعي الموضوعي بأبعاد المشكلة الاجتماعية والتاريخية، وغياب الرؤية الواضحة والتصور السليم والتفسير المقنع الذي يخلق إرادة الفعل، ويفتح أفق العمل، ويبعث في الإنسان الأمل. وبمعنى آخر، إن استمرار الأزمة هو أكبر دليل على انعدام البديل أو ضعفه. ولا نقصد هنا بالبديل، السياسي منه، وإنما المشروع الاجتماعي الثقافي والسياسي الذي أعطت النهضة، وأعطت الحركة العربية القومية الحديثة نماذج سابقة منه. وهو ليس بهذا المعنى إلاّ الردّ الجديد الشامل الفكري والعملي على الأزمة التاريخية التي يعيشها المجتمع العربي منذ أكثر من قرن، وليس الردّ على أزمة جزئية لهذا النظام أو ذاك.

فنحن نعتقد أنه لا يوجد على مستوى الشعوب والمجتمعات «مآزق تاريخية»، أي أزمات لا مخرج منها، وآفاق مسدودة لا سبيل إلى فتحها. ويتعلق الأمر بقدرة قوى التغيير والمقاومة على فهم الوضع القائم فهماً موضوعياً، وتطوير وسائل العمل الكفيلة بقلب توازناته الفاسدة وإقامة توازنات جديدة فعّالة ومنتجة في مكانها.

ولا يعدم الوضع العربي قوى تغيير اجتماعية جديّة ومخلصة. ولكن هذه القوى قد حبست نفسها للأسف في أفق الأزمة، وأصبح همها الوحيد أن تدافع عن نظرات ونظريات سابقة فاتها الواقع والزمن لتؤكد بقاءها وتحفظه في حدود الوجود الجامد والراكد خوفاً مما يمكن أن تحمل لها الحركة، ويحمل لها تبديل الرؤية والأفكار من مخاطر على توازناتها الداخلية التي تضمن استمرار قياداتها. فهي تراجعت جميعاً إلى مواقف دفاعية. ووضعت نفسها في مواقع تحرمها من فائدة وإمكانية النقد الذاتي والمراجعة الموضوعية لتجربتها. فوجدت نفسها تفقد شيئاً فشيئاً هذه المواقع بالذات. ولعل السبب الرئيسي لضعف الحركة القومية والمعارضة السياسية في العديد من البلدان العربية هو كونها ما زالت تنطلق من المنطلقات الفكرية والإيديولوجية نفسها للنظم القائمة وكونها أظهرت عجزها عن تجاوزها. وكل معركتها ما زالت مركزة على تأكيد تفوق النظام القومي العربي السابق على النظم القطرية اليمينية القائمة. وهي معركة خاسرة سلفاً، لأنها تدافع عن الماضي، وعن نظام فَقَد مصداقيته لأنه بالضبط لم يستطع أن يثبت جدارته وفعاليته. ولن يستطيع اليسار القومي أن يسترجع المبادرة التاريخية بالإصرار على الدفاع عن نظام تتطلع الجماهير إلى تجاوزه وتنظر إليه كتجربة من التجارب المجهضة رغم حنينها من فترة إلى أخرى إليه. فرغم المكاسب الكبرى التي حققها في وقته هذا النظام، وبصرف النظر عن نقائصه وتناقضاته، أصبح اليوم أبعد ما يكون عن التعبير عن القوى الجديدة المعارضة، أو عن الرد على الظروف الطارئة المحلية والعالمية.

فقد تغيّرت في العقود القليلة الماضية، ونتيجة لقيام هذا النظام وإجهاضه أيضاً، خارطة القوى الاجتماعية العربية وتوجهاتها السياسية والنفسيّة، كما تغيّرت الظروف الخارجية. ولم يعد من الممكن إقناع الناس بأن ما كان صالحاً منذ ثلاثين عاماً ما زال صالحاً اليوم، ولا بالمراهنة في تجاوز النقائض النظرية والتنظيمية له على قدوم شخصيّة جديدة للزعيم المنقذ والملهم التي جسّدها لفترة جمال عبد الناصر كبطل للتحرر من الاستعمار.

ثم إن الوعي قد زاد عموماً في المجتمع العربي بأهمية التحدي وضخامته. فلم يعد أحد يؤمن بأن من المنطقي والممكن رهن قضية الوحدة مثلاً بنجاح الانقلابات العسكرية لتنظيمات «الضباط الأحرار» العرب التقدميين ومشاعرهم الوطنية. وأصبحت الديمقراطية والحريات الأساسية مطلباً شعبياً ورئيسياً يتعلق بتأكيد قيمة الإنسان ودوره

ومكانته وكرامته المبدئية، وأصبحت مشاركة الفرد الإيجابية في حياة الجماعة السياسية هي شرط استقلال الدولة ونزاهتها تجاه محاولات إخضاعها من قبل الفئات الخاصة واستخدامها لتحقيق مصالح جزئية ضد المصالح العامة. ولم يعد من المقبول أن تستمر التنمية قائمة على اختيارات عشوائية أو إيديولوجية، وعلى سدّ ثغرات سياسية وعلى توزيع الاستثمارات حسب خطة شكلية لا تجدي ولا تنفع في خلق أي قطاع صناعي أو زراعي رائد لعملية التنمية، كما لم يعد من الممكن تجاهل المشاكل الثقافية التي تطرحها مسألة الهوية الوطنية، وتعميق الشعور بالانتماء إلى حضارة وتاريخ محليين لا غنى عنه لتحقيق أي مشروع نهضة مستقلة وبالتالي الشعور بالمشاركة الفعلية والإيجابية في مصير الإنسانية.

فهناك قناعة صحية اليوم بأن حصاد العقود الثلاثة الماضية كان ضعيفاً جداً في قطاعات رئيسية من التجربة الحضارية. فلم يحصل أي تراكم نوعي وجدّي في ميدان الخبرة الصناعية والتكنولوجية، ولا في ميدان البحث العلمي التطبيقي والأساسي، الطبيعي والإنساني، ولا في بناء الدولة القومية المعبّرة عن إرادة الجماعة والمجسّدة لها، ولا في تنظيم السلطة الاجتماعية والقانونية وهيكلة المجتمع المدني.

كل ذلك يجعلنا نقول إن الرد المطلوب منا اليوم ليس إصلاح النظام القومي العربي الذي عرفناه في العقود الماضية، أو إعادته إلى ما كان عليه. وليس هو الرد على إخفاق هذا النظام، ولا الدفاع عن حسناته أو إبراز سيئاته. وليس هو مواجهة الأزمة التي يعيشها هذا النظام اليوم والتي لا تشكّل في نظرنا إلاّ غطاءً لأزمة تاريخية أعمق. وإنما التفكير من جديد بهذه الأزمة التاريخية، ودراسة الردود التي قدّمناها منذ أكثر من قرن، والانطلاق من الصراعات والمشكلات الكبرى التي تضعنا فيها هذه الأزمة، حتى نستطيع أن نلم بكل معالم المسألة ونحيط بها من جميع أبعادها. ولهذا علينا أن نخرج من أرضية النزاع السياسي الظرفي القائم اليوم بين المدافعين عن النظام القومي أو الواقفين ضده، وأن نذهب إلى ما بعد الإشكاليات السطحية التي يثيرها من مثل: هل الفكرة القومية أفضل أم الفكرة الإسلامية أم الماركسية. إلخ. لندرك ما يكمن وراء الفكرة القومية والإسلامية والماركسية ذاتها. أي أن نذهب إلى المعركة الأساسية بين المدنية الغربية والمدنية العربية. وعلى ضوء هذه المسألة الكبرى علينا مراجعة نقائص الردود العربية منذ النهضة على هذه المشكلة، بهدف إعادة النظر في تصور طبيعة هذه المعركة وتحديد القوى الفاعلة فيها أهدافها ومراميها ورهاناتها، وفي

سبيل الوصول إلى رؤية واضحة ومقبولة لما يمكن أن يكون عليه نظام المستقبل العربي، أي أيضاً، الرد الجديد على حركة التحلل والتفكيك التي يثيرها صعود الهيمنة الغربية في قلب المدنية العربية. وعلينا أن نفحص مفاهيمنا العقلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ونعيد دراستها على ضوء الأوضاع الجديدة، سواء ما تعلق منها بمفاهيم النهضة أو الحركة القومية أو التحديثية القديمة والجديدة. فإذا تغيّرت الأوضاع تغيّرت أو لا بدّ أن تتغيّر مفاهيمنا وتصوراتنا لطبيعة الهدف ووسائل تحقيقه. وعندئذ نستطيع أن نحدد خططاً واستراتيجيات جديدة. فهل ما زالت شعاراتنا صحيحة، وما زالت وسائل تحقيقها والفلسفة التي تكمن وراءها صالحة أم أن علينا أن نُعيد النظر في فهمنا لوضعنا العام، وتناقضاته وطرق تبدله، وفي أهدافنا ووسائل عملنا. باختصار علينا أن نعود إلى الأصل ونفحص فلسفة النهضة العربية حتى نستطيع أن نخرج بحل جديد وممكن.

وقد أصبحت شروط هذه المراجعة في نظرنا ممكنة. والقانون الاجتماعي يؤكد أنه عندما يطرأ انحباس أو إعاقة للحركة الاجتماعية على أحد الصعد، كصعيد السلطة مثلاً، تتحرر الصعد الأخرى لا محالة. ورغم كل أنواع المراقبة والحصار على العقل وعلى الضمير، يشهد المجتمع العربي اليوم أكبر مراجعة فكرية، تبرز في الجرأة على طرح موضوعات جديدة أو في العودة إلى طرح المسائل الكبرى التي طرحناها على أنفسنا في عهد النهضة الأول، وتعبّر عن حاجة الفكر إلى أن يعيد فحص مفاهيمه كخطوة أولى على طريق إعادة تأسيس نفسه كفكر فاعل وإيجابي. وهذه المراجعة التي يتسع نطاقها ليشمل كل الميادين والإيديولوجيات، هي في نظرنا الشرط الأول الذي لا غنى عنه، ولا محيد عنه، لإعادة بناء الرد العربي نظرياً، وسياسياً واجتماعياً. أي في الواقع لإعادة بناء القوى الاجتماعية الفاعلة وتعبئة الجماعة وبلورة تحالفاتها الداخلية من أجل التغيير المنشود الذي يضع العرب على مستوى المشاركة الإيجابية لا الاستهلاكية في الحضارة والمجموعة الدولية. ويحفظ لهم بهذه المشاركة نفسها، كيانهم القومي وثقتهم بأنفسهم واستمرار مدنيتهم.

وينبغي علينا في هذه المراجعة أن لا نستثني حقبة من حقب تاريخنا الحديث، ولا نمحوها جميعاً كما يفعل الانقلابيون حتى يجعلوا من عهدهم بداية تاريخ الجماعة والأمة، كما ينبغي علينا أن لا نستأصل طرفاً أو نغبنه أو نتجاهله. فليس هدف المراجعة التجريح ولا التدمير، وإنما الكشف عن عوامل الحركة والتطور والوحدة

والتلاحم الفكري والمادي وإبرازها وتعميقها وتوسيعها. فهو بمعنى من المعاني إنشاء الجماعة، أي تكوينها في الذهن كما يجب أن تكون. وكما من الممكن أن تكون ـ في الواقع. ويستدعي هذا الإنشاء الكشف عن المصادر والمنابع الروحية والمادية، الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تغذي النهضة وإبرازها، كما يستدعي مناقشة الأسس التي قامت عليها التجارب السابقة وتبيان مدى نجاحها أو فشلها في استغلال هذه المصادر وتعبئتها دون تفريط لإنجاز الهدف المطلوب. ولذلك، ولتسهيل البحث ميّزنا بين ثلاث مسائل رئيسية تشكّل أساس التفكير في مسألة النهضة العربية. أولها المسألة الثقافية، ثم المسألة السياسية، ثم المسألة الاجتماعية. واخترنا أن نخصص الكتاب الأول للمسألة الأولى لسببين. أولهما أن مسألة الثقافة والصراع على تقدير مكانة الثقافة العربية في النهضة، كانت وما زالت ميدان النقاش الرئيسي بين المثقفين العرب حول مشاكل النهضة. وهي المسألة التي ارتبطت بها أول محاولة عربية شاملة لتكوين مفهوم وتصور نظري لعملية التغيير العربي. ولذلك فإن إشكاليتها ما زالت هي نفسها التي رسمها لها رجال عصر النهضة ومفكروها. وثانيها لأن العقل يستطيع أن يطل من الثقافة باعتبارها مجموعة القيم العامة التي تلهم سلوك الجماعة وممارستها الفكرية والسياسية والاقتصادية على مجمل البنية الاجتماعية. وبالمقابل لم تتبلور النظرية السياسية للنهضة، ونقصد بها القومية والوحدة، إلاّ في مرحلة متأخرة نسبياً، أي في منتصف القرن الراهن، وارتبطت بنشوء النظام القومي العربي. أما مفهوم النهضة كانتقال للمجتمع من حالة إلى حالة أخرى، فقد وجدناه يتردد نفسه منذ تجربة محمد علي حتى تجربة التنمية المعاصرة، باعتباره نقلاً للتقنية وتحديثاً للبنى الاجتماعية، رغم أن تنظيره ووعيه ليسا هما نفسيهما الآن وفي الماضي.

القسم الأول

زمن الفتنة
(أو الوعي المنقسم)


ABU ABDO ALBAGL

I

طرح المسألة:
النهضة والثقافة النهضوية

يكاد النقاش حول الأزمة التي يمرّ بها المجتمع العربي يتركز، اليوم وفي كل مرة تتجلى فيها للعرب الأبعاد التاريخية والعالمية لهذه الأزمة، في موضوع الثقافة. ذلك أن كل نقد للتجربة الماضية، وكل تأسيس لمشروع مستقبلي لا بدّ أن يناقش الأسس والمبادئ، أي المفاهيم العقلية التي توجه العمل وتبلور معالم المبادرة والممارسة.

ولا بأس في ذلك. فبغض النظر عن أن الثقافة تلخّص تجربة المجتمع ووعيه بذاته وبمحيطه، فهي تشكّل أيضاً، كما ذكرنا من قبل، نافذة يطل منها الباحث على كل نواحي الحياة العلمية والسياسية والاقتصادية والروحية للمجتمع بما هي تسجيل أو سجل للقيم الأساسية التي تحكم الممارسة العلمية والسياسية والإنتاجية، وتشكّل إذن وبامتياز لحمة الجماعة الأساسية.

ولا يعني أخذ الثقافة كميدان رئيسي لطرح مسألة النهضة العربية، أن النهضة الثقافية (أو الثورة الثقافية كما يتردد اليوم، أو التحرر العقلي، أو كسب العقلانية) هي بالضرورة أساس النهضة الحضارية والمادية. ولو أن البعض يقع في هذا الخطأ. ولكنه يعني في الواقع، وكما يُطرح الموضوع منذ أكثر من قرن، تحديد علاقة الثقافة بالنهضة، ودورها فيها. ويدور النقاش الأساسي إذن حول مدى صلاحية أو عدم صلاحية الثقافة العربية في توفير القيم والمفاهيم المساعدة على التغيير الفكري والعلمي والسياسي والتكنولوجي. أو هكذا طرح المثقفون العرب المسألة، فاعتبرها بعضهم عاملاً من عوامل التقدم واعتبرها البعض الآخر عاملاً من عوامل التخلّف أو مصدر التأخر وقاعدته. والموضوع يتجاوز في الحقيقة هذه المسألة الجزئية إلى علاقة الوعي

بالممارسة عامة، والوعي العربي الحديث بالتغييرات الفعلية الحاصلة.

هكذا يمكن القول إن الاهتمام بالثقافة لذاتها، أي لِمَا تُعبّر عنه وما تمثله في النسق الاجتماعي بقي اهتماماً ضعيفاً في العالم العربي. واعتبرت الثقافة بشكل عام أقل قيمة في إحداث التغيير الاجتماعي من العوامل السياسية والاقتصادية بالرغم من حصول المناقشة كلها تقريباً في الميدان الثقافي. ولم يهتم الدارسون العرب بالثقافة إلاّ من زاوية ما تستطيع أن تقدمه من دعم للممارسة السياسية أو الاجتماعية، ومن تشجيع لقيم التقدم أو التغيير. باختصار، إن البحث العربي في الثقافة قد تمحور حول دور الثقافة في النهضة لا على وظيفتها الاجتماعية. ولم تصبح قضية الثقافة مسألة متميّزة للبحث إلاّ مع تفجر مسألة الهوية. فأصبحت علاقة الثقافة بالنهضة حكراً على المتحدثين بالتغيير والثورة، وأصبحت علاقتها بالهوية حكراً على المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال.

ومن هذا المنظور، أصبحت المشكلة الأساسية للثقافة العربية هي الصراع أو التناقض بين «الحداثة والتقليد»، والمعاصرة والأصالة. وضمن هذا الصراع تعدّدت المواقف والآراء، واختلطت التحليلات بين من ينكر على الثقافة العربية احتواءها على قيم التقدم والتغيير، ومن يؤكد فيها على عناصر هذا التقدم، وبين من يدعو إلى تجاوزها وإقصائها عن موقعها الاجتماعي المتميّز، ومن يطالب بإحيائها وتدعيم مركزها ضمن الجماعة القومية، بين من يرفضها كقاعدة للتقدم، ومن يقبلها كأساس له، ومن يرفضها كلية ويقبلها كلية، ومن يقبل جزءاً منها وينكر جزءاً آخر.

هكذا أصبح الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة محور التفكير العربي في العصر الحديث، ومصدر حواراته الأساسية. وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله وانبعاثه المتواتر. وعليه ومنه تنطلق كل المواقف الأخرى التي يحدد كل فرد وكل تيار من خلالها موقفه من الغرب أو من الحضارة أو من الدين أو من العلم أو من السلطة أو من المستقبل.

ويكاد هذا النقاش يشق المثقفين العرب، بل المجتمع العربي، إلى معسكرين متخاصمين لكل منهما رؤيته الخاصة للماضي والحاضر، ونظرته للتاريخ ومفهومه للعقل والعقلانية، وأهدافه وشعاراته السياسية والاجتماعية. وفي هذا الصراع تنحو دعوة الأصالة إلى توحيد نفسها بالدين، بينما تنحو دعوة الحداثة إلى مطابقة ذاتها مع العلم. وتتطابق الهوية مع الذاتية ويخفض التراث إلى جانبه الديني، وتتطابق

الحداثة مع الحضارة، وتخفض المدنية إلى طابعها التقني.

هكذا أصبح الصراع بين الهوية والمعاصرة، والدين والعلم والتقدم والمحافظة مركز تفجر أزمة المجتمع العربي، وأداة تفريغها وحلها الوهمي في الوقت نفسه.

وقد مرّت هذه المناقشة المحورية بمراحل متعددة. واتخذت أشكالاً مختلفة حسب الظروف الاجتماعية والسياسية والإيديولوجيات الكبرى السائدة. فكانت منذ نهاية القرن الماضي صراعاً حاداً بين السلفية الإسلامية والعلموية التطورية الاجتماعية. ويكفي أن نذكّر في هذه المناسبة بردّ جمال الدين الأفغاني على أحمد خان، وردّ محمد عبده على أنطون فرح، ثم فيما بعد شكيب أرسلان ومحمد كرد علي على أحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وطه حسين وغيرهم[1].

وقد استمرت نار هذه المناقشة متّقدة خلال فترة الحماية الأجنبية في المنتصف الأول لهذا القرن، وأخذت شكلاً سياسياً يتواجه فيه أنصار التعاون مع الغرب وأنصار المقاومة الشاملة له. ونمت وتعمقت في فترة لاحقة، فأخذت شكل الصراع بين التيارات الإسلامية الإيديولوجية والسياسية، وبين التيارات العلمانية الماركسية والقومية، وأصبحت بذلك أكثر حدة.

ولا شك أن تنامي أحلام وآمال التقدم العربي بعد الحرب العالمية الثانية، وانهيار النظم الاستعمارية وظهور الدول الوطنية المستقلة، قد خفّف لفترة من شدّة الصراع الفكري، أو أبقاه في الظل. لكن ما إن تعرضت هذه الحركة لأولى نكساتها، حتى عادت المناقشة إلى أحدّ مما كانت عليه في أية حقبة ماضية. فأصبحت من جديد قطب الرحى في ثقافة العرب اليوم. ودخلت فيها أو اضطرت أن تدخل فيها، وتدلي بدلوها، كل تيارات الفكر والسياسة. وصار الموقف من الإسلام قضية الساعة بالنسبة للتيارات غير الإسلامية، كما صار الموقف من الغرب والعلمانية والحداثة، قضية الساعة بالنسبة للإسلاميين ومحور تفكيرهم.

وقد تطور النقاش عَبْر أكثر من قرن، ودخل ميادين مختلفة، وأصبح لقضية

---

(1) ما زالت مؤلفات هؤلاء: الردّ على الدهريين (الأفغاني)، رسالة التوحيد والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (محمد عبده)، و لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم (شكيب أرسلان)، و الإسلام والحضارة العربية (محمد كرد علي)، و الإسلام روح المدنية (مصطفى الغلاييني) من المراجع الأساسية في الفكر العربي.

الأصالة والمعاصرة أصداء وانعكاسات في الدين والفلسفة والأدب والفن والسياسة والاقتصاد. وشاركت فيه، أو تشارك فيه حكومات وأحزاب ودول كما تشارك فيه مجلات ونشرات وصحافة وأفراد. فما زال للنقاشات الحامية بين صادق الرافعي وطه حسين امتدادها لدى أنصار الشعر الحديث وأعدائه. وما زال للنقاش أو للصراع الفكري السياسي بين الأزهر وعلي عبد الرازق حول مفهوم الحكم مكانه في النقاش القائم اليوم بين أنصار الدولة الإسلامية والدولة العلمانية. وما زال للنقاش الذي دار في منتصف هذا القرن على تحديد مفهوم القومية أو الجماعة المحلية، امتداده في الصراع بين أنصار الدولة العربية والدولة الإسلامية.

وإذا كان من الصعب الحديث في هذا المجال عن نظريتين أو حتى إيديولوجيتين في تحليل الأزمة وأسباب الإخفاق ووسائل وسُبُل الانطلاقة الممكنة أو المحتملة، فمن الممكن، بل من الضروري، التأكيد على وجود موقفين أساسيين يحددان بشكل عام تفكير وسلوك المجتمع العربي من الحقبة التاريخية الراهنة وما نتج عنها. ويتجاوز الموقفان تجسيدهما في معسكرين متخاصمين، ليصبحا في الواقع لحظتين في الوعي العربي، ويشرطا موقف العربي من ذاته ومن العالم. وليس من الصعب أن يلتقيا في فكر واحد، أو لدى شخص واحد، ويعكسا بذلك عمق التمزق والتوتر الذي يعيشه هذا الوعي. وقد برز هذان الموقفان منذ بداية الشعور بخطورة التغيُّرات التي يحملها صعود الحضارة الغربية على الوضع العربي عامة، وبتحدياتها المتزايدة. ولم يضعف تأثيرهما أو تنازعهما مع الزمن، بل هو في تطور مستمر. وكل التركيبات النظرية العربية منذ النهضة إلى اليوم، من إصلاحية دينية، إلى قومية عربية، لم تكن إلاّ محاولات للتقريب بينهما وتجاوزهما أو إعادة عرضهما بشكل جديد على ضوء المعطيات الخاصة بكل حقبة. وليس الاختلاف القائم داخل هذه الإيديولوجيات السياسية التوفيقية، إلاّ نتيجة لتغليب أحد العناصر على الأخرى. فبعضها يسعى إلى إزالة التناقض بحذف أحد طرفيه ـ الغرب أو الإسلام ـ، ومن هذه المحاولة تصدر الإيديولوجيات الأصولية التي تسود في وقت انفجار الأزمة، وبعضها يسعى إلى حلّه بالتوفيق بين قطبي التناقض، لصالح سيادة أحدهما وغلبته على الآخر. لكن هذا لا يلغي أن التناقض الذي يشق الوعي العربي ويشكل في الوقت ذاته محركه والدافع إلى الحركة والنشاط والإبداع فيه، هو الانجذاب بين قطبين: رفض الغرب لتأكيد الذات، ورفض الذات لتأكيد الحضارة والاندماج فيها.

الثقافة والنهضة

ومن الممكن ردّ جميع النظريات والإيديولوجيات العربية حسب طريقة خروجها من هذا التناقض أو حله إلى موقفين كما ذكرنا، ينطلق الأول من الإيمان بعالمية الحضارة، وخطيّة التاريخ، ويرى أن تأخّر العرب كامن في تمسكهم بثقافتهم والقيم النابعة منها. وينطلق الثاني من الإيمان بأن الحضارة الراهنة هي حضارة غربية محضة، وأن تعميمها أو سيطرتها لا تحمل في ذاتها إلاّ مصادرة تاريخ الشعوب الأخرى وقتل ثقافتها وإزالتها من الوجود. ويعتقد الأول أن إخفاق العرب أو انحطاطهم عائد إلى عوامل ذاتية متعلقة ببنية المجتمع والثقافة العربية ونقائصهما وقصورهما عن تحقيق القفزات العلمية والتكنولوجية التي حققتها الأمم الغربية وقادتها إلى الحضارة الحديثة. ولا بدّ إذن من البحث عن أسباب تأخّر العرب، اليوم كما في الماضي، في القيم السائدة عندهم سواء ما تعلق منها بالقيم النظرية والفلسفية المتسمة بالتدين، أو بالقيم السياسية المشجعة على الاستبداد أو بالقيم الاقتصادية التجارية المنافية للروح الصناعية والتكنولوجية. والجواب على تخلف العرب لا يمكن أن يكون إلاّ في مواكبتهم للحضارة الحديثة وأخذهم عنها دون تردد ودون مراجعة، بسيئاتها وحسناتها كما كان يقول طه حسين. ففي حصولهم على التقنيات الحديثة وفي اكتسابهم السريع لوسائل التفكير الحديث وفي تفتّحهم على الوعي العقلاني والموضوعي المرتبط بها والمطابق لمقتضيات العصر ومعطياته تكمن فرصة العرب للتقدم والانطلاق. أما ما يمنع العرب من الأخذ بسبل الحضارة الحديثة الفكرية والمادية ووسائلها، أو ما يعيق نموها عندهم، فهو مقاومة البنى الاجتماعية والثقافية التقليدية من دين وأعراف سائدة وطرائق تفكير وممارسات ونظم اقتصادية وسياسية. ولا بدّ إذن من إزالة هذه العوائق وتغييرها أو تفجيرها أو تفكيكها. حتى يتاح للوعي الحديث العلمي وللنظام الحضاري أن يرى الوجود ويتطور.

ويترتّب على هذه النظرية في النهضة والانحطاط اختيارات سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية محددة وترتبط بها أنماط معيّنة من تعبئة الموارد والطاقات الروحية والمادية، وأشكال خاصة من الاستثمارات القومية والجهوية.

ولا شك أن هناك خلافات بين أصحاب هذه النظرية فيما يتعلق بتحليل عناصر التأخر الأساسية في الثقافة والحضارة العربية، وفيما يتعلق بطريقة أو أسلوب معالجتها. فمنهم من يرى التأخر في جوهر هذه الحضارة العربية وصورتها معاً بوصفها حضارة

محافظة دينية ولاهوتية مرتبطة بالقرون الوسطى ومتمثلة لروحها. ومنهم من يراه في التشويهات التي تعرضت لها الثقافة العربية عبر الزمن وابتعاد المجتمع العربي عن مصادر الوحي والإلهام الأولى، إسلامية كانت هذه المصادر أم ما قبل إسلامية. ومنهم من يراه في تغلغل العناصر الأجنبية والثقافات الشعوبية وقتلها للروح العربية أو الإسلامية الأصيلة. أما فيما يتعلق بأسلوب التغيير فالمحدثون يتراوحون بين نظرية الإصلاح العقلي أو الديني أو الاجتماعي وبين نظرية الانقلاب والثورة والتبديل بالقوة والعنف.

أما الموقف الثاني، ونقصد به موقف الأصالة، فهو يرى أن تأخّر العالم العربي راجع بالأساس إلى ما تعرّض له وما زال من غزو أجنبي غربي سواء أكان هذا الغزو فكرياً جالباً للاستلاب والانحلال الروحي والأخلاقي، أم كان سياسياً اقتصادياً مدمراً للقاعدة الإنتاجية ومفككاً للبنى الاجتماعية. ويعتقد هؤلاء أن الثقافة العربية كانت قادرة، لو لم تخضع لهذا الغزو، أن تتمثّل بسرعة التجديدات التقنية الحديثة وتهضمها وتتأقلم مع الحضارة الحديثة كما حصل لليابان، دون أن تضطر إلى التخلي عن قيمها الروحيّة وحيويّة تقاليدها.

وتفترض هذه النظرة أن الثقافة العربية ـ الإسلامية والقيم المرتبطة بها لا يمكن أن تكون سبباً أساسياً في انحطاط العرب أو تأخرهم، ولا تفسّر عجز العرب عن التكيف مع الأنماط الحضارية الجديدة. بل إن الانحطاط هو نفسه نتيجة للتخلي عن هذه الثقافة وتحريفها، وإن أية أمة لا تستطيع على كل حال أن تحلم بالخروج من تأخرها واستدراك ما فاتها من تقدم إلاّ على قاعدة إحياء ثقافتها وبالدرجة التي تنجح فيها باستعادة أصالتها وقيمها الحيّة. وإن أية حضارة لا يمكن أن تبنى على قيم خارجية أو غربية ليس لها في الواقع المحلي أية جذور.

وبعكس النظرة الأولى، تتركز خطة التقدم في هذه الحالة على إحياء الثقافة العربية ـ الإسلامية وتطهيرها من الشوائب والتشويهات التي طرأت عليها، والاستناد إليها لتدعيم المقاومة المحلية ضد الغزو الأجنبي الفكري والمادي. فهذه المقاومة هي السبيل الوحيدة لاستعادة وعي العرب الأصيل بذاتهم واسترجاعهم لثقتهم بنفسهم وقدراتهم التي يسعى المستعمرون إلى تحطيمها وإفقاد أصحابها كل أمل بالوجود المستقل والفعّال. وهي السبيل الوحيدة أيضاً لاستيعاب الحضارة الحديثة لا باعتبارها نموذجاً فرداً أو تقليداً أعمى لنموذج فرد، وإنما بعد انتزاعها من إطارها القيمي

وتكييفها مع القيم العربية ـ الإسلامية. وهكذا يتسنى للمجتمع العربي أن يساير العصر ويحتفظ بهويته وأصالته في الوقت ذاته. ونحن نسمّي هذه النظرية بالنظرية التراثية لأنها تراهن على إحياء التراث كعنصر أساسي وضروري لمواجهة مشاكل النهضة والتقدم والحضارة، ونسمّي السياسة والاختيارات الاجتماعية المشتقة منها بسياسة التأصيل الثقافي. وهي بعكس النظرية الحداثية التي تراهن على تشرّب المجتمع العربي للقيم العصرية وانطباعه بها، لا تتحدث عن تخلف ثقافي بقدر ما تركّز على مشكلة النفوذ الثقافي الأجنبي والتبعية للخارج[1].

وهناك دون شك خلافات داخل هذه المدرسة على تحديد مضمون الثقافة والقيم العربية وتفسيرها تفسيراً أصيلاً وتنقيحها، وعلى أسلوب مقاومة السيطرة الأجنبية والتخلص منها. فهناك من يختصر الثقافة العربية أو يردها أساساً إلى الدين الإسلامي ومن ينظر إلى الإسلام على أنه تعبير عن روح الحضارة العربية. وهناك من يدافع عن التراث الديني والأعراف والتقاليد جميعاً ومن يقتصر في دفاعه على مظاهر الثقافة العليا الدينية والفلسفية. وبالمثل يختلف التراثيون بين فريق إصلاحي يؤمن بمقاومة السيطرة الغربية ثقافياً وبالدعوة الصادقة، وفريق مغالٍ يطمح إلى استئصال كل أثر للثقافة الغربية في الحياة العربية العامة اليومية والسياسية والاجتماعية. وهو غالباً ما يتطابق مع التيارات الدينية السياسية.

وليس من الصعب على المرء أن يدرك أننا هنا أمام نظرتين أو نظريتين متعارضتين على طول الخط، وأن من المستحيل تصور إمكانية التوفيق بينهما. فما يعتبره الفريق الأول سبباً في النهضة يعتبره الثاني علة الانحطاط والانحلال، وما ينظر إليه الثاني أساساً للتقدم والانطلاق والانبعاث يراه الفريق الأول عقبة كأداء أمام كل نوع من أنواع التغيير الإيجابي.

بيد أن هذا التعارض بين الموقفين ليس مطلقاً إلى الدرجة التي يبدو عليها من اللحظة الأولى. فكلاهما يجسّدان النهضة بقيم أو نماذج وأنماط وعي ثابتة متقابلة حديثة أو قديمة، دينية أو علمانية. فهما يلتقيان في منهج المعالجة وهو المنهج الذي يستحق أن نطلق عليه المنهج السجالي مقابل ما سوف نسميه بالمنهج التاريخي الذي يشدد على دراسة كيف تقوم النهضة وكيف تتطور الأمم والجماعات من وجهة نظر

---

(1) ينبغي ألا نخلط هنا بين التراثية أو السلفية، وبين الأصولية التي هي حركة ومذهب سياسي. والموقف التراثي الثقافي قد يوجد عندها، وعند غيرها، وهو ليس حركة منظمة.

الملاحظة التاريخية لنشوء الحضارات وتفاعلها وصراعها، وليس من خلال قياس وضعية تاريخية على وضعية أخرى.

ثم إن الموقفين يتقاطعان في نقاط عديدة، منها مثلاً ما يتعلق بتفسير القيم العربية ـ الإسلامية الأصيلة وتقييمها. ومنها ما يتعلق بتعيين أساليب ووسائل العمل السياسي. فقد يلتقي فريق من التغريبيين مع فريق آخر من القوميين على مبادئ مقاومة الغرب أو السيطرة الغربية على العالم العربي أو الإسلامي، مثل التقاء الليبراليين من الفريقين، أو الماركسيين والإسلاميين في فترات أخرى. لكن هذه اللقاءات نادراً ما تغيّر في النظرة الفلسفية لكليهما. وعندما يتحدث القوميون عن الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة فهم يركزون اهتمامهم على إحياء القيم الروحية والإنسانية والعالمية بينما يشدد التحديثيون على العناصر العقلانية أو المادية فيها. وبالمثل بينما تتركز مقاومة السيطرة الغربية على مظاهر التشبه بالغرب وتقليده عند التراثيين، يركز التحديثيون في هذه المقاومة على عناصر التبعية الاقتصادية أو السياسية ويرحبون بالتأثر الثقافي أو ما يسمّونه المثاقفة.

ثم إن بعض الأجنحة من الفريقين يمكن أن تلتقي على مواقف واحدة في رفض الواقع الراهن واعتباره واقعاً منحطاً وفاسداً وعلى ضرورة تغييره في اتجاه أو آخر، رغم أن الصفة الغالبة على التحديثيين هي التقدمية التي تعني عدم الاهتمام كثيراً بالماضي وقيمه وتقاليده، والصفة الغالبة على التراثيين هي المحافظة التي تعطي لهذه القيم والتقاليد مضموناً إيجابياً ومستمراً في إيجابيته. ومع ذلك كثيراً ما تلتقي تيارات تغريبية وقومية تحديثية وتراثية، مختلفة أو متناقضة في وجهات نظرها الفلسفية والإيديولوجية، على أرضية سياسية واحدة فتجتمع على تحبيذ أسلوب الإصلاح والعمل السلمي أو على الدعوة إلى اتّباع الوسائل الثورية والانقلابية للإسراع في بلوغ الهدف. فليس من المستغرب أن تختلف آراؤهما العامة وتتفق نظرياتهما السياسية وطرائق نضالهما في العمل الديمقراطي أو التغيير الحركي الطليعي.

وكثيراً ما يدفع هذا اللقاء السياسي المحللين إلى الخلط بين المواقف النظرية والمواقف العملية النابعة من ظروف النضال والعمل وما تحتاجه من تحالفات وخطط وتكتيكات. فيعتقدون أن الليبرالية مثلاً تجسّد موقفاً فلسفياً أساسياً يتجاوز الموقفين اللذين أشرنا إليهما. والواقع أن صعيد الرؤية النظرية لا يتطابق دائماً مع صعيد العمل السياسي الذي يفترض توحيد قوى اجتماعية مختلفة الرؤية حول أهداف وبرامج سياسية

مشتركة، ويستند إلى بناء أحلاف وتكتلات مؤقتة مرتبطة بالظرف العام وبالحقبة، ومستجيبة لتحقيق أمور محددة. وقد جمعت الحركة الليبرالية العربية مثلاً في المنتصف الأول من هذا القرن فئات تنتمي في رؤيتها التاريخية إلى كلا المنطقين التغريبي والقومي التراثي. وكانت نقطة التقاطع بينهما الاتفاق على مقاومة الاستعمار الأجنبي الذي شكّل تحدياً مشتركاً لإيديولوجية التحديث وإيديولوجية الإحياء الثقافي معاً، وكان من الطبيعي أن ينشأ عن هذا الحلف السياسي الليبرالي تيار نهضوي تختلط فيه أطروحات التحديث والنقل عن الغرب بأطروحات الحفاظ على التراث ودعم الهوية العربية الإسلامية والقومية.

فليس من الضروري أن تتطابق المواقف الإيديولوجية العميقة مع المواقف الاجتماعية السياسية. فمن الممكن أن يكون الإسلامي تقدمياً، والتغريبي رجعياً، كما يمكن أن يكون التحديثي تقدمياً والإسلامي محافظاً. إذ إن الموقف الأساسي هو لحظة من لحظات الوعي لا يتحقق في صورة ملموسة ولا يتجسّد كتيار سياسي إلاّ إذا نجح في الأخذ بالاعتبار الموقف الآخر. لذلك تضطر الإيديولوجيات السياسية إلى أن تأخذ بالحسبان الوضع السياسي والاجتماعي فتوفق بين عناصر نظرية وإيديولوجية مختلفة تفيدها في تعبئة هذه القوى أو تلك، وفي جذبها، وتربطها بالصراعات الملموسة القائمة في المجتمع.

وهناك ميل متعاظم اليوم إلى أن تتطابق المواقف والحركات السياسية مع المواقف والرؤى النظرية الأساسية. وهذا التطابق لا يعبّر عن الشرخ العميق في أساس الوعي العربي المعاصر وحسب، ولكنه يشكّل أيضاً قاعدة حرب لا هوادة فيها بين التيارات الفكرية والسياسية التي يجيش بها المجتمع العربي ويظهر الاختيارات المتناقضة المطروحة أمامه. وهذا ما يفسر عودة المناظرة التاريخية العربية إلى نقطة البدء ويفتح موضوع النهضة والتقدم والهوية من جديد على بساط البحث وعلى أوسع نطاق.

ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على ما ينشر اليوم في العالم العربي من أدبيات اجتماعية وسياسية وفكرية حتى ندرك أن هذا الموضوع هو ميدان النقاش الأساسي والأكثر حدة معاً. فهو يتعلق بفهم تجربة العالم العربي الماضية وتقييمها كما يتعلق بتحديد معالم المستقبل العربي للعقود القادمة.

ويتخذ هذا النقاش أكثر فأكثر صورة الصراع الحاد بين دعاة الحداثة والتحديث، ودعاة الأصالة والعودة إلى الجذور. ويكاد هذا النقاش أن يشق المجتمع العربي إلى

فريقين لا لقاء بينهما، بل أن يشق الوعي العربي ذاته على نفسه ويُدخله في صراع ذاتي دائم يمنعه من أية حركة إيجابية ويغلق عليه كل آفاق التغيير. ومع استمرار النقاش والمناظرة يزداد استقطاب الرأي العام وتبلوره حول معسكرين متخاصمين ومتعاديين، معسكر التقدم ـ أو التغريب كما يصفه خصومه ـ ومعه كل الفئات التي تميل إلى التحديث وتمثُّل أو أخذ الحضارة الغربية، ومعسكر الأصالة والتراث ـ أو الرجعية والمحافظة كما يصفه أعداؤه ـ ومعه كل الفئات التي ترى في العودة إلى الجذور، وإلى الإسلام بصورة خاصة، السبيل الوحيد للخروج من الأزمة الراهنة.

ففي الوقت الذي تبرز فيه قوة الإيديولوجية الدينية وجاذبيتها، تكثر دعوة المثقفين من ليبراليين وماركسيين وقوميين إلى تحديث المجتمع العربي وتجديد بناه التقليدية وقراءة تراثه قراءة علمية وواقعية وتفسير الإسلام تفسيراً تقدمياً وثورياً، إلى غير ذلك من عبارات تترجم هذه الرغبة المتزايدة في التحديث والتجديد. وتطرح هذه الدعوة نفسها كمحاولة لتأسيس أو صياغة رؤية أكثر عقلانية وموضوعية وعلمية للواقع العربي من الرؤية العاطفية والجامدة واللاتاريخية «المفوّتة» أو غير المطابقة للواقع التي سادت في الحقبة الماضية. وغالباً ما توصف هذه الرؤية الأخيرة بأنها سحرية قائمة على الهرب من الواقع وعلى مدح الذات أو تضخيمها. بل إن المغالاة تدفع بعضهم إلى وصم التيارات الحديثة الماضية السلفية والقومية معاً بأنها بقيت تقليدية لم تستطع أن تفهم جوهر الحداثة ومنطقها العميق. ومنهم من يذهب أبعد من ذلك فينتقد العقل العربي عامة، أي أسس التفكير العربي بغض النظر عن اختلاف النظريات والعقائديات والمذاهب والأفكار وميادين المعرفة باعتباره عقلاً متهافتاً لا بدّ من «تفكيكه» لاستبداله بعقل موضوعي وواقعي جديد. وهم يقصدون في الحقيقة نقد الثقافة العربية جملة وبما تشتمل عليه من رؤى عامة وروح وقيم وطرائق تفكير ومبادئ وأحكام فلسفية أو دينية أو أخلاقية أو علمية.

الثقافة والهوية

يخفي موضوع النهضة في الواقع موضوعاً آخر لا يقل عنه أهمية، هو موضوع الذاتية. فالجماعة كالفرد لا تستطيع أن تبادر إلى عمل أو تقوم بإنجاز مشروع، مهما كان نوعه أو حجمه، دون أن تعرف نفسها، وتحدد مكانها ودورها، وشرعية وجودها كجماعة متميّزة، أي تعرف أيضاً ما هي وما تريد أن تكون عليه. وقبل أن أريد تحقيق

شيء يجب أن أدرك من أنا. وقبل أن أغير وأطوّر وأنهض، لا بدّ لي من أن أكون ذاتاً، أي إرادة.

ولعل سوء التفاهم المطلق بين الفريقين نابع من أن كلاً منهما يتكلم على صعيد مختلف لا يراه الآخر. ولعل ضعف موقف التراثيين في النقاش حول علاقة الثقافة العربية بالنهضة نابع أيضاً من نجاح خصومهم في جرهم إلى المناقشة على أرضية إشكاليتهم نفسها، وهي النهضة والتقدم، ولذلك نحن لا نستغرب أن تلتقي كما سوف نرى مفاهيم التراثيين والتحديثيين لقاءً كاملاً في تحديد مفهوم النهضة ووسائل تحقيقها العلمية والتقنية. وما دامت أهداف التقدم هي السائدة في المجتمع، يميل الوعي الاجتماعي إلى الأخذ بمواقف وأفكار التحديثيين. فإذا برزت ظروف أكدت أو أشعرت بأن إمكانية هذا التقدم ضاقت أو لم تعد موجودة صعدت مسألة التراث والهوية إلى السطح من جديد.

وهكذا، بقدر ما يبدو موقف التراثيين خالياً من أي جواب، يختلف عن جواب خصومهم، فيما يتعلق بالنهضة، يبدو موقف التحديثيين خالياً أيضاً من أي جواب على مسألة الهوية إذا لم يأخذوا بموقف خصومهم التراثيين. بل إن هناك شبه اتفاق بين الجميع على أن العلم هو أساس التقدم وأن الدين أو الإسلام تخصيصاً هو أساس الهوية. ومن هذا الاتفاق غير المعلن تنبع المواقف المختلفة من الحضارة الممثلة في العلم ومن الهوية الممثلة في الإسلام. فالمغالون من التحديثيين يرفضون فكرة الهوية ذاتها ويعتبرونها هراء لا معنى له، ترتبط في رؤيتهم بالدين وما يمثله في نظرهم من وعي غيبي ولاعقلاني مخالف للقيم الحضارية الحديثة. والمغالون من التراثيين يرفضون العلم والحضارة باعتبارهما يشكلان نفياً للدين وبالتالي للهوية القومية. وأصحاب التوفيق بين الهوية والحضارة يرون في تفسير الدين تفسيراً تقدمياً أساساً لربطه بالعلم، وترجمة العلم في لغة العرب وتراثهم، مصدراً لتدعيم الحضارة ودفع عجلة التغيير.

فمن الخطأ إذن تفسير استمرار هذا النقاش أو الصراع الفكري بالقول إن هناك من يرفض الحضارة أو الاندماج فيها. أو أن هناك جماعة أخرى ترفض الهوية والاستقلالية والوحدة الجماعية والذاتية. ولا بد أن يكون لهذا الرفض من طرف أو آخر أسباب أخرى، ليست بالضرورة واعية لدى الفريقين، ولا تتعلق بالضرورة، وكما تشير إليها مقالات الطرفين، بالاهتمام بالنهضة أو بالاهتمام بالهوية.

وهدف هذا الكتاب هو بالضبط إبراز هذه الأسباب، لا باعتبارها عللاً أولى، وإنما كمحصلة لسيرورة ثقافية اجتماعية تاريخية.

فليس هدفنا من هذا الكتاب إذن تقديم نظرية في النهضة الحضارية عامة، ولا في نهضة العرب خاصة، فمثل هذه النظرية تستدعي مسبقاً إعادة فحص المفاهيم والإشكاليات والمسائل التي لا بدّ منها لصياغة مثل هذه النظرية. وليست «فلسفة» النهضة الكامنة أو المتضمنة في الجدال الراهن بين التيارات الإيديولوجية العربية القائمة هي نظرية حقيقية في النهضة بقدر ما تبدو لنا غطاء إيديولوجياً وإنسانياً لصراع اجتماعي يتخذ من الثقافة العربية موقعاً ممتازاً ومتميزاً. ولهذا أيضاً تركز النقاش وما يزال على دور هذه الثقافة ومكانتها في هذه النهضة بأكثر مما تركُز على دراسة شروط النهضة ذاتها. فالثقافة العربية تشكّل عقبة بالنسبة للبعض وعائقاً أمام تحقيق أهدافهم، كما تشكّل سلاحاً ومركز قوة، بالنسبة للبعض الآخر.

وليس في نيتنا أن نقوم هنا بتحليل أبعاد هذا الصراع الاجتماعي الذي يستخدم الثقافة المحلية كما يستخدم القيم والوسائل الأخرى، فهو موضوع بحث آخر عن المجتمع والنظام الاجتماعي العربي. إنما هدفنا الأساسي هو أن ندرس مكانة الثقافة ودورها ووظيفتها في هذا الصراع، كخطوة أساسية لفهم علاقاتها بمسائل المجتمع والتاريخ الأخرى كالنهضة أو الهوية أو التحديث أو العقلانية. ولعل هذه الدراسة للثقافة تساعد على حسم الموقف في هذا الجدال الدائر منذ أكثر من قرن والذي لن ينتهي في نظرنا قبل أن ينجح العرب في الدخول مجدداً كذات فاعلة ومؤثرة في التاريخ بعدما أبعدوا عنه.

ولعلها تفسر أيضاً لماذا أصبحت المسألة الثقافية، وأصبح الموقف من الثقافة العربية، هو مركز الاستقطاب الأساسي في موضوع مناقشة التغيُّر والتغيير في العالم العربي. وهو الموقف الذي يحدد من خلاله كل فرد وكل جماعة مواقفهم من الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية أيضاً.

إذ إن هذه الوضعية المتميّزة التي أخذتها مسألة الصراع بين المعاصرة والأصالة هي التي تدفعنا اليوم إلى البدء في إعادة طرح موضوع النهضة العربية على أساس أو انطلاقاً من مناقشة مسألة الثقافة العربية والتوتر الذاتي الذي تعيشه بين قيم الحاضر المعاصر وقِيم الماضي التاريخي. وهذا لا يعني أن هذه المسألة تشترط مسألة النهضة أبداً. بل نحن نعتقد العكس تماماً، أي أن ما تُعاني منه الثقافة العربية من تمزيق وأزمة

ليس إلاّ انعكاساً لأزمة المجتمع نفسه. وإن أفضل طريقة لتمييز هاتين المسألتين هو إعادة طرح المسألة الثقافية بشكل مستقل ورؤية العوامل التي تتحكم في جعل هذه المسألة محور النقاش حول النهضة والتقدم، أي في رد مسألة تاريخية كبيرة ومعقدة، تشارك في تحديدها عوامل مادية وفكرية متنوعة داخلية وخارجية، اقتصادية واجتماعية، إلى مسألة نزاع وتنازع بين قيم ثقافية ومواقف فكرية. إن توضيح مشكلة الصراع بين القديم والحديث، يمكن إذن أن يساعدنا كثيراً في تحرير مسألة النهضة التاريخية من ملابساتها الإيديولوجية وطرحها بشكلها السليم.

تتجاوز إذن مسألة الثقافة ما يرتبط بها من إشكالية نهضة وإشكالية هوية وتشمل جوهرياً علاقة العربي بالآخر، ومن ثم بذاته عبر الآخر بقدر ما أصبح هذا الآخر محوراً موضوعياً للتفكير بالذات، أو لوعي الذات. ويصبح موضوعها الرئيسي هو الكشف عن أسباب هذه القطيعة المأساوية العميقة التي تجعل من رفض الذات شرطاً لقبول الحضارة أو توطينها، ومن إنكار هذه الحضارة شرطاً لتأكيد الذات. وما ينتج عن ذلك من ظواهر تحقير الذات أحياناً وتجريحها كمقدمة لدفع حركة الاندماج في الآخر والانحلال فيه. وما ينتج عنها أيضاً، وفي الوقت ذاته، من تعلق بالتقاليد وغيرة مرضيّة عليها، وتعظيم للتراث، وشعور بالاضطهاد يستدعي العدوانية تجاه الآخر، والتساهل مع النفس ويخلق علاقة نرجسية بالذات.

ففي خضم هذه النقاشات تتكوّن أيضاً الثقافة العربية، وتتكوّن لدى العربي صورته الخاصة عن ذاته وعن الآخر، أي عن العالم الذي أصبح الغرب محوره ومركزه. بل تتكون صورته عن ذاته عبر صورته عن الغرب ومن خلالها، فيرى نفسه صغيراً وهامشياً ولاعقلانياً ولا معنى لوجوده من جهة، وعظيماً وفذاً ووريث حضارات وأمجاد لا تبلى من جهة أخرى. ويرى الغرب في الوقت ذاته خطراً جاثماً مدمراً، ومقراً لكل الحسنات والقيم والفضائل والإبداعات معاً.

فهو المستعمِر، المسيطِر، المهيمِن والمتجبر الذي لا يفكّر ولا يعمل إلاّ للإطباق على الشعوب الضعيفة ونهبها وتدميرها. ولكنه يشكّل في الوقت ذاته، المورد الأول للعلم والتقنية والحضارة، ومركز التسلية والسياحة والمتعة وموطن التقدم والمُثُل الإنسانية والقيم الفنية والجمالية. فكيف ندركه ونستوعبه؟ كيف نحققه في الذهن ونصوغ صورة مقبولة ومعقولة أي منسجمة وصحيحة عنه؟ هل هو الشر أم الخير؟ هل نقبله أم نرفضه، أو نقبله ونرفضه معاً كنموذج وكمثال يحتذى؟

في الواقع، لم يستطع الوعي العربي أن يقبل الواقع كما هو ولم يستطع أن يرفضه كما هو، ولم يستطع أن يحوله حتى يتمكن من قبول ما شاء منه ورفض ما شاء. بقي العالم كما هو منذ أكثر من قرن، رمزاً للسيطرة الغربية. وبقيت هذه السيطرة ساحرة ومرعبة، قاتلة ومخلصة، حامية وفاتحة، وبقي العربي خائفاً ومسحوراً معاً. وكما أخفق في إيجاد الموازنة المطلوبة بين طموحاته وواقعه الفعلي حتى يحدد مكانة معقولة له في العالم ويتصالح مع التاريخ، لم ينجح أيضاً في تحديد دائرة التعامل والتبادل الممكنة والثابتة مع الغرب حتى يتصالح مع نفسه. متمرداً على هيمنة الغرب في التاريخ، أصبح العربي متمرداً على التاريخ في الغرب والعالم، وهكذا بين الخضوع الكامل، والاحتجاج الشامل، ما زال يعيش بين تجريح الذات وتعظيمها، وإنكار الآخر وتقديسه، لا قدرة له على رفضه ولا رغبة له في تمثله.

هكذا وُضع العربي أمام إحراج مأساوي لا مخرج منه، فإما الحفاظ على الذات مع التخلي عن الحضارة والتاريخية والفعالية، أو الانخراط في الحضارة والدخول في العالمية والتاريخ مع التخلي عن الذات. هذا الإحراج المأساوي يشق في الواقع وعي العربي ويهزه في أعمق أعماقه ويرميه في تعاسة وجودية لا مثيل لها. والشقاء الذي يخلقه هذا الإحراج في وعي كل عربي أكثر تدميراً لروح المبادرة والإبداع، وأكثر تمزيقاً للحمة الاجتماعية من كل ما تشهده الساحة الفكرية والسياسية من صراعات ومعارك بين التيارات المنظمة وغير المنظمة التي تمسك بطرفي هذا النقاش. بل إن هذه التيارات لا تقوم في الواقع، وليس لها وظيفة أخرى، سوى إعادة إنتاج هذا الوعي الممزق وتعميق الشعور بالفصام والقطيعة فيه.

ليست المسألة في نظرنا إذن: هل الثقافة العربية أو هل العقل العربي أو الدين العربي أكثر غنى أو علمية أو عقلانية من الثقافة والعقل الغربيين، أو هل الثقافة الغربية متفوقة على الثقافة العربية في أنظمتها المعرفية وإبداعاتها، وهي إشكالية عصر النهضة عامة ومن استمر يفكّر في نطاقها. وليست أيضاً مسألة تقرير أيهما من التيارين أقرب إلى الصواب أو أجدى نفعاً للعرب، وأقدر على إيصالهم إلى الحضارة أو الذاتية، مما هو مطروح اليوم في النقاش بين الأصاليين والمحدثين، وفي المقارنة الضمنية أو العلنية بين قيم الحداثة وقيم الأصالة ومحاسن كل منهما. فهذه مسائل لا معنى لها في إشكاليتنا، وهي في نظرنا بعيدة كل البعد عن الطرح العلمي. إن السؤال الجوهري هو في رأينا: كيف حصل ذلك، أي كيف نشأ هذا التعارض والانشقاق في الوعي العربي،

وما هو مغزاه التاريخي ومضمونه الاجتماعي، ولماذا لم ينجح المجتمع العربي في تجاوزه، أي في إنتاج وعي متّسق ومستقل بذاته ينقل الثقافة العربية ذاتها من دائرة الصراع الإيديولوجي المفقر إلى دائرة الإبداع المثري، ومن التقليد الأعمى للماضي والحاضر، إلى خلق المستقبل أي إلى التجديد.

ولا بدّ أن نشير في هذه المناسبة إلى أن المساهمات الراهنة في حلّ هذه المسألة قد زادت في تعقيدها أكثر مما قدمت فرصاً أفضل لتجاوزها. فهي ما زالت غير قادرة على الخروج من آلية المعارضة المستمرة بين القديم والحديث إلى الكشف عما يكمن وراءها وعما تخفيه من رهانات ومواقف وأهداف، فتجعل من الصراع الفعلي والتاريخي والاجتماعي، صراعاً بين فكرين أو إيديولوجيتين تنفي واحدتهما الأخرى.

وكثيراً ما تقوم هذه الدراسات على المقارنة الشكلية بين قيم الثقافة العربية وقيم الثقافة الغربية، لإثبات تفوق هذه أو تلك. وتشتق من هذه المناقشة المجردة مسائل وإشكاليات جديدة تساهم أكثر في زرع الفوضى والبلبلة، كمشكلة العقل والعقلانية، والعلم والعلمانية، والنهضة والانحطاط، والتخلف والتقدم، فيربط البعض مفهوم الحداثة أو المعاصرة بمفهوم العقل، وينفون هذا المفهوم الأخير كلياً من الأصالة أو الثقافة العربية، ويستنتجون استنتاجات تاريخية سريعة، يشاركهم فيها لأهداف أخرى خصومهم، عن تلازم الديني والزمني في الحضارة الإسلامية أو استحالة انفصالهما، وبشكل عام يعيدون تركيب وتفسير الثقافة الغربية والثقافة العربية على ضوء حاجات الصراع الفكري، وبما يخدم غاية فرض التعارض المطلق بين عالمين ثقافيين ورؤيتين متباينتين للوجود والعالم. فتصبح الحداثة علامة العقلانية والعلمية والتقدم والديمقراطية والعلمانية والإنتاجية والإبداعية، وتصبح الأصالة علامة الجهل والخرافية والركود التاريخي والاستبداد والحكم الديني والتأخر المادي.

وحتى تمكن إعادة وضع المسألة في نصابها الصحيح، وفي السياق الاجتماعي والتاريخي العام الذي يطرحها فيه الواقع العملي نفسه، لا بدّ في نظرنا من الارتقاء إلى مستوى البحث الاجتماعي والاجتماعي التاريخي. فعلى هذه المستويات وحدها يمكن الكشف عن العلائق المعقدة داخل كل ثقافة، بين أنظمتها وميادينها المختلفة، وبين الثقافات الحيّة المتنازعة فيما بينها، والتأثر أو التأثير المتبادل الذي يمارسه بعضها على البعض الآخر. كما يمكن فهم العلاقة المعقدة بين خصوصية الثقافة ومحليتها من جهة وعالميتها أو طموحها لأن تكون عالمية وإنسانية من جهة ثانية، وما ينجم عن ذلك من

تنازع دائم بين مختلف الثقافات الكبرى على احتلال ما نسميه حقل العالمية والمرجعية التاريخية الذي يشكّل احتلاله القاعدة الأساسية لتأكيد تفوق ثقافة وهيمنتها ومن ثم علاقاتها بالثقافات الأخرى، وأشكال تطورها اللاحقة. . وهذا يقود بنفسه إلى دراسة قوانين تطور الثقافات وتغيّرها الجزئي أو الكامل وتبدل مفاهيمها وقيمها ورموزها أو موتها وزوالها، ثم انبعاثها مجدداً أو فنائها نهائياً. فالثقافات كما سنرى كينونات تاريخية متحولة ومتبدلة ومعرضة للموت أيضاً.

وليس من الممكن الإجابة على أي من الأسئلة التي نطرحها على أنفسنا مثل ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك؟ ماذا نحدّث وعلى ماذا نحافظ؟ ما الهوية وما الحضارة؟ وما هي علاقة الثقافة بالدين والعلم والمجتمع والتاريخ وغيرها من المسائل المتشعبة دون طرح المسألة الثقافية في إطارها الاجتماعي التاريخي هذا، أو بالأصح في نطاق علم الاجتماع التاريخي الذي يبيِّن تكوين الثقافات ومصائرها. وسوف ندرك عندئذ أننا غير قادرين على فهم مسألة النهضة الثقافية ولا على حلّ مسألة الهوية والاستمرارية الذاتية إذا بقينا ننظر إلى التراث العربي والإسلامي كمصدر للإجابة التلقائية على كل الأسئلة والمشكلات.

إن غاية البحث الاجتماعي في الثقافة هو إذن أن يتحول إلى جزء من المبحث التاريخي العام، أي أن يكشف عن قوانين الحركة في الظاهرة ويبيِّن مصيرها. وأن يدمج هذه القوانين الجزئية في قانون عام يشمل حركة المجتمع ككل. وهي الغاية القصوى من هذا البحث. فعندما ندرس النسق الثقافي نسعى في الواقع إلى تفسير وجه من وجوه حركة التاريخ الاجتماعي الذي يكون تطور البنية الثقافية أحد محاورها الأساسية.

لا يقع بحثنا هنا إذن في دائرة دراسة تاريخ الأفكار والإيديولوجيات، وهو المبحث السائد في الدراسات العربية. وخطأ هذه الدراسات أنها تسعى إلى فهم الثقافة من خلال وعي المثقفين وكتاباتهم، فتعجز عن فهم الثقافة والأفكار معاً. فالأفكار كلها صحيحة إذا لم يكن معيارها الواقع الاجتماعي والتاريخي، وليس هناك فكرة خاطئة في ذاتها، إنما يجب البحث عن المغزى الحقيقي لهذه الأفكار في النسق الثقافي الذي يبرز وحده موقع الفكرة ومضمونها العقلي، وفي النسق الاجتماعي العام الذي يبيِّن لنا وظيفتها وسبب ظهورها ومآلها وهذا يفسّر كيف أن الأفكار التي تبدو مفتقدة للمنطق الداخلي (الأرسطي أو الجدلي)، لها على العكس منطقها الاجتماعي ووظيفتها الخاصة في الصراع بين تيارات ملموسة وبشر حقيقيين.

وإذا بقينا في إطار النقد الإيديولوجي أو الإيديولوجي المعرفي نكون قد وقعنا في شرك الفكر الإيديولوجي ذاته الذي يحوّل الثقافة إلى أفكار، ورددنا عليه من منطقه نفسه.

فالنقد الإيديولوجي يعامل الثقافة كجوهر ثابت وقائم بذاته من الأبد إلى الأزل، ويعمل على استنطاقه وفهمه بما هو جوهر ثابت. ولا يفهم التاريخ إلاّ على أنه امتداد، امتداد للماضي في الحاضر أو للحاضر في المستقبل، ولا يفهم النقد إلاّ على أنه توليد للواقع من المفهوم أو للجوهر من التراث التاريخي، فيقول إن جوهر الثقافة العقلي هو كذا، وبنيتها الشعورية هي تلك. فهو يعزل الثقافة عن المحيط وحقل العلاقات العالمية والحضارية التي تعيش فيها والمشاكل والتحديات والتمزقات التي تعيشها أيضاً أو تتخبط فيها. وقد يفيد هذا المنهج في إيجاد مبرر أو تفسير للعجز العقلي للنخبة الراهنة عن إيجاد حلول للمسائل الاجتماعية الكبرى بما فيها مسألة الثقافة القومية، كما يمكن أن يفيدها في إلقاء مسؤولية مصاعب الحاضر ونقائص رجاله على مثالب الماضي ولاعقلانية أجياله، ولكنها لا بدّ أن تخفق إخفاقاً كلياً في إدراك المشكلات الثقافية والاجتماعية الأخرى المرتبطة بها.

ولعل من الضروري هنا أن نذكر أن ما ندرسه الآن ليس الثقافة العربية الإسلامية منذ نشأتها حتى اليوم، وإنما الثقافة العربية الراهنة كما نعيشها وكما نفهمها وبما هي استمرار للثقافة التاريخية وانقطاع عنها. فنحن نعتقد أنه لا بدّ من الفصل بين مرحلتين أساسيتين على الأقل: مرحلة ما قبل ظهور الهيمنة الحضارية الغربية، والمرحلة التي تلتها. فظهور هذه الهيمنة يشكّل في نظرنا بداية قطيعة تدريجية لكن عنيفة في سيرورة كل الثقافات غير الأوروبية. وكل التطورات والصراعات والمشكلات المطروحة على ثقافتنا اليوم سواء ما تعلق منها بالنهضة أو بالهوية، أي بالالتحاق بالحضارة والاحتفاظ بالذاتية، مرتبطة بهذه القطيعة ولا تفهم بدونها. بل إن هذه القطيعة هي التي تدفعنا إلى الحديث عن التراث بقدر ما جعلت من ثقافتنا الكلاسيكية المحلية ثقافة هامشية غريبة عن الحضارة وفرضت علينا تكيفات جديدة تتجاوز المقدمات والمسبقات الأساسية لهذه الثقافة.

وإذا كان لا بدّ لنا من تحديد القصد من هذه الدراسة فنقول إنه ليس الدفاع عن إيديولوجية عقلانية أو لاعقلانية ولا عن موقف محافظ أو تقدمي، ولا إيجاد تفسير للتخلف العربي في الحاضر أو في الماضي، ولا تفكيك البنية السحرية أو «الهرمسية»

للفكر العربي، وإنما وعي الذات، أي فهم القاعدة الروحية والعقلية التي ينطلق منها الوعي العربي الراهن ويتأسس عليها، بما فيه من وعي نظري وفلسفي ومن وعي فردي وشعبي. فهذا الوعي الذاتي هو بداية كل وعي ومبدأ كل ممارسة. إذ ليس للإنسان الفرد أو المجتمع أن يحدد أهدافه ويبادر إلى العمل وبذل الجهد ما لم يفهم نفسه ويدرك المشكلات التي تواجهه، ويتعرف على ذاته ويحل أولاً تناقضات وعيه وتمزقاته الذاتية. إن الخروج من شقاق الوعي وأزمته هو الخطوة الأولى والضرورية على طريق الخروج من شقاق الواقع وفوضاه، أو على الأقل من التخبط الأعمى في هذا الواقع.

ولا بدّ لهذا القصد أن يُفهم أيضاً من وجهة نظر أولية وأساسية هي الالتزام بالجماعة وبوحدتها وتقدمها، والإيمان بأنه لا بديل للعرب عن ثقافتهم وعن تنميتها وتطويرها، ورفض كل ما من شأنه أن يهددها بالتفكيك والفناء. هذه هي المسبقات الأساسية التي تحكم هذا البحث، وتشرط كل ما عداها من مسبقات نظرية وإيديولوجية، حداثية أو أصالية.

إن غياب الوعي أو استلابه، هو الذي يحوّل كل صراع اجتماعي إلى حرب ساخنة ويجدد شروطها. ونحن نعيش الآن هذه الحرب المعلنة والخفية: حرب العقل والدين، الساسة والوجهاء، الفقر والغنى. وليست الحرب الأهلية اللبنانية هي الأكثر تعبيراً عن هذه الحرب وإن كانت الأكثر عنفاً.

هذه هي المشاغل التي أوحت لنا بكتابة هذا البحث. ومنها صغنا الأسئلة التي أردنا أن نطرحها على أنفسنا وعلى أطراف النزاع معاً، مؤملين أن تساهم في إيضاح مسائل النقاش، وإزالة الاختلاط الحاصل فيه. لعلنا ننجح في إزالة بعض من سوء التفاهم بين أبناء المجتمع الواحد، وفي تخفيف شدّة القطيعة الحاصلة في وعيهم، والتي هي مصدر النزاع ونتيجته معاً.

فلا يشك أحد في أن ما يعيشه المجتمع العربي اليوم هو حرب مواجهة بكل معنى الكلمة: مواجهة فكرية وضميرية واجتماعية وروحية في الوقت ذاته. وهي حرب تفقده كل قدرة على إدراك واقعه والتفكير بمستقبله، وتحصر نشاطه وجهوده في الصراع من أجل حماية الذاتيات المتنافية والرابضة كل منها خلف متاريس ذهنية أكثر منها مادية، ووهمية أكثر منها موضوعية، تحرم من رؤية الخطر أكثر مما تحمي منه.

طموح هذا الكتاب إذن هو المساهمة في مصالحة العربي مع نفسه أولاً، ومع ذويه ثانياً، ودفعه إلى التضامن معهم والتعامل مع الواقع الموضوعي بدل تغطيته بآليات

وهمية تزيد من شدة تحدّيه وممانعته، وهجر المعارك الذاتية والعداوات المصطنعة التي كثيراً ما يساهم المثقفون، في اندفاعهم لتبرير مواقف إيديولوجية أو الدفاع عن مواقع مهنية، في تسعيرها.

وأملنا أخيراً أن يتاح لنا استكمال هذا الكتاب في أقرب فرصة حتى تتحقق الغاية منه. وليعذرنا القارئ إن لم يجد فيه الإجابات الوافية على العديد من الأسئلة المطروحة، أو وجد فيه إجابات ناقصة. فنحن لن نتجاوز هنا ما اعتبرناه متعلقاً بفهم أسباب هذه القطيعة وآليات تحققها. وسنترك الحديث عن المسائل الأخرى إلى أبحاث قادمة إذا أسعفتنا الهمة والوقت.

لكن قبل أن ندخل في الموضوع يبدو لنا من الضروري أن ننبّه إلى بعض الشروط المنهجية التي لا بدّ منها في كل مراجعة نقدية لا تريد أن تسقط في السلبية والنقد الشكلي. وقبل ذلك، إلى بعض الأخطاء المنهجية التي تمنع المفكرين عادة من الرؤية الموضوعية وتحرفهم عن الهدف المطلوب.


ABU ABDO ALBAGL

II

العقل السجالي

موضوع النهضة والتقدم هو إذن في العالم العربي الموضوع الأول والأخير. كل سؤال ينبع منه وكل جواب يطمح إلى أن يصب فيه. إنه في أساس العقل ووعي العالم. ويكاد الرجل العامي يستخدمه أكثر من المثقف والسياسي. وهو مع ذلك جوهر خطاب الحكم والمعارضة من أي اتجاه إيديولوجي كانوا. فافتتاح مصنع جديد أو بناء نادٍ رياضي، أو تدشين سد ترابي، كل ذلك من الفرص الكبرى للتذكير بمسيرة التقدم. واتهام شخص من قبل شخص آخر بالتخلف هو الشتيمة الأساسية والكبرى. وعدم مراعاة بعض الآداب أو التقاليد الاجتماعية، توصم بالتخلف. وتوصم تقاليد أو عادات أخرى حديثة الطابع بالتقدمية. باختصار أصبح التقدم قيمة اجتماعية أكثر منه مسألة تاريخية. بل إنه بقدر ما يصبح مستحيلاً على صعيد السيرورة التاريخية الموضوعية، فيبقى العالم العربي في أزمة نموه، يأخذ أبعاداً أسطورية ورمزية، ويصبح استعماله الرئيسي على صعيد القيم لا على صعيد المفهوم الإجرائي العلمي.

بالطبع ليست «فلسفة» النهضة أو التقدم المتضمنة في خطاب القائد السياسي أو المقاتل الحزبي أو الرجل العامي فلسفة حقيقية، أي تنطوي على عناصر نظرية، حتى في مستواها العملي، للتقدم. بل هي بالأحرى غطاء إيديولوجيّ لصراع فردي أو اجتماعي يتخذ من موضوع التقدم، لأهميته وعموم التأثر به، موقعاً ممتازاً ومتميّزاً. لذلك فإن الجدال لا يمس هنا موضوع شروط النهضة الموضوعية ولا أسبابها، ولكنه يتخذها ذريعة لوصف ممارسات أو أعمال لا علاقة لها بها، بالتخلّف أو التقدّم. والهدف من ذلك هو تأكيد مواقف محددة وتثبيتها. وهذا هو مصدر نشوء ما نسميه بالمنهج السجالي. وهو لا يشكّل في الحقيقة منهجاً لعمليته، وإنما لأنه ينطوي على

منطق خاص به قائم على إعادة توظيف المفاهيم والقيم والرموز والدلالات العلمية وغير العلمية وتنظيمها بما يفيد في تحسين موقع المتكلم السياسي أو الاجتماعي أو الفكري والدفاع عنه. فهو لا يصدر كما يقال عادة عن خطأ في التقدير، أو عدم دراية بالموضوع، أو خلط عشوائي. بل إن الخطأ في التقدير والخلط والتشويش هي من العناصر المكونة لهذا المنهج بما هو طريقة لإنتاج إشكاليات ومسائل تفيد في تدعيم الصراع الاجتماعي والإبقاء عليه.

ولهذا فإن من خصائص المنهج السجالي حَجْب المسائل الحقيقية أو تضييع جوهرها، والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة، ولا تصدر واحدتها ضرورة عن الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمي وتحرفه عن مقاصده الأساسية.

وليس من الضروري أن نقول إن هذا المنهج هو الذي ما زال يسود موضوع النهضة والتقدم في العالم العربي. ولعل مما يزيد التمسك بهذا المنهج هو الشعور المتزايد اليوم لدى جميع الأطراف الإيديولوجية والاجتماعية المتصارعة، بانعدام الأرضية المشتركة للحوار، والإيمان الثابت والمسبق بعقائديات متنافية، والتمسك بقيم ومواقف وإشكاليات لا تتعايش، أو لا يعتقد أحد بأنها يمكن أن تتعايش مع قيم الآخر ومواقفه وإشكالياته.

فهذه القناعة بالصدور عن مواقف لا يمكن أن تلتقي فيما بينها، كتلك التي ما زلنا نطلق عليها موقف التقدم وموقف المحافظة، تحرر المحاور من مهمة السعي إلى إيجاد الحجج العقلية وإبراز الوقائع الفعلية التي يمكن أن تسير بالنقاش إلى نتيجة مقبولة ومدعومة بالبراهين، وتفرض عليه منذ البدء اتخاذ مواقف دفاعية لتأكيد اختيارات مسبقة وإظهار صلاحيتها، فكل طرف يشعر أن خصمه يعيش في تاريخ آخر، ويصدر عن قناعات ومشاعر واعتقادات لا يمكن نسفها بالحجة أو بالمنطق الموضوعي.

فعلى سبيل المثال،

إن صاحب المنطق العصري والدعوة الحديثة الذي وقف على أرضية الثقافة الغربية ومفاهيمها واعتبر قدوم العصر الحديث بمثابة قطيعة مطلقة مع الماضي العربي والغربي معاً، لن يقبل أن يحاور الأصولي أو التراثي على أرضية المفاهيم التقليدية الدينية أو القومية التي يتمسك بها. والتراثي الإسلامي أو العروبي الذي يفقد قضيته أو يضعفها إذا تخلى عن مفاهيم ثقافته المحلية وقَبِل الدخول في منطق خصمه، استمر

ينظر إلى المفاهيم الحديثة على أنها تبطن سيطرة ثقافية هدفها الأساسي إحداث قطيعة جوهرية بين وعي الإنسان العربي المعاصر وتراثه وفصله عن تاريخه، وَرَفَض هو أيضاً لهذا السبب الدخول مع خصمه في مناظرة علمية. وإذ حصل الإجماع لدى الطرفين على أن المنطلقات المتناقضة والاعتقادات المتباينة والأهداف المتنافية تلغي إمكانية وجود لغة مشتركة بينهما، أصبحت المناقشة الوحيدة الممكنة هي تلك القائمة على خوض حرب إيديولوجية بكل ما تعنيه كلمة حرب من معنى. فالحرب تقضي باستعمال جميع الوسائل الممكنة لإخراس صوت الخصم ودحره والقضاء عليه، سواء جاء ذلك بالحجة العقلية أم بالدسيسة أم بالخديعة السياسية أو بالآلة العسكرية. فليس من منطق الحرب الوصول إلى تفاهم من خلال تبادل الآراء وموازنة الحجج والوقائع، بل هو يفترض انهيار هذا التفاهم واللجوء إلى كل ما من شأنه تحقيق التفوق على الخصم وإثبات القوة وحماية النفس. فالحجج الوحيدة المقبولة في الحرب هي الطعنات الموجهة للآخر.

ومن مستلزمات هذه الحرب رفض كل مناقشة داخلية أو مراجعة ذاتية لأن ذلك يهدد بإضعاف معسكر الصديق وإضفاء شرعية ما على قضية الطرف الآخر. إن استمرار المعركة يفترض بالعكس وأد النقاش الداخلي وتسعير العداء للخصم وتغذيته على الدوام بإبراز صورة هذا الأخير الشيطانية والتركيز على عناصر التمايز والتباين والخلاف. وقد يصل ذلك إلى درجة من التمييز شبه العنصري الذي يجعل كل طرف غير قادر على تصور الطرف الآخر أو الإنصات إليه، كما يجعله قانعاً بأن لا حياة له إلاّ بتصفية خصمه أو إخراجه تماماً من المعركة. ومن الواضح أنه كلما تعمّق الخلاف، زاد منطق الحرب رسوخاً، وأصبحت المعركة هي مصدر شرعية القضية وقاعدة إثبات وجودها وصلاحيتها.

وانطلاقاً من هذا المنطق، وبما أن أفضل وسيلة لرد التهمة عن النفس هي تحميلها للطرف الآخر، فقد تحول النقاش إلى تبادل للاتهامات، وأصبحت براهين الطرفين وحججهما واحدة تقريباً في الشكل والمضمون ومنهج الحوار رغم اختلاف الحقب وتبدل السياق التاريخي والاجتماعي والفكري. فقد أخذ أصحاب الحداثة على خصومهم تخلف تفكيرهم، ومعاداتهم للتقدم، وضلوعهم نتيجة ذلك، موضوعياً مع القوى التي تريد للمجتمع العربي أن يبقى في حالة الانحطاط التي هو فيها. وما لبث هذا الاتهام أن تحول إلى اتهام بالتآمر مع الغرب ومشاركته في إضعاف المقاومة

العربية. فوصمت حركات إسلامية معروفة في العقود الماضية بالعداء لأهداف الأمة والخضوع في توجهاتها وسياساتها لأوامر الغرب وتوجيهات حكوماته. وساهمت صفة الرجعية التي ألحقت بهذه التيارات في تثبيت التهمة أو اعتبارها على الأقل واردة أو ممكنة.

ودرج الأصوليون بالمقابل، من إسلاميين خالصين أو إسلاميين عروبيين على اعتبار فكر الحداثة والتحديث امتداداً لفكر الغرب، ووصموهم بالنقل عن المستشرقين والضلوع معهم في التآمر على الثقافة العربية. ونظروا إليهم على أنهم طابورٌ خامسٌ يساهم في تأكيد الغزو الروحي والسياسي والاقتصادي للغرب وتوسيعه، وعلى أنهم كانوا وما زالوا يستمدون أفكارهم ومواقفهم من السفارات البريطانية أو الفرنسية أو الأمريكية التي لا تطمح إلاّ إلى إخضاع العالم العربي وتحقيق المؤامرة التاريخية ضد الأمة الإسلامية[1]. واتهم اليساريون منهم بالعمالة للاتحاد السوفياتي وانعدام المبادئ والقيم والأخلاق، والابتعاد عن هموم العرب وقضاياهم والتواطؤ على دفع البلاد العربية إلى ذات المصير الذي تُعاني منه الشعوب الإسلامية الخاضعة للهيمنة السوفياتية.

وتكرر إلى جانب تهمة العمالة المشتركة للخارج، تبادل الاتهام بالتعامل مع الطغيان والتغطية على الاستبداد والعداء للحرية. وصب المحدثون جام غضبهم ونقدهم أكثر من مرة على أترابهم من المشايخ والمتصوفة ورجال الدين والحركات الإسلامية عامة، واتهموهم بالدفاع في الماضي عن السلطة العثمانية الجائرة، والتآمر في الحاضر مع الأنظمة المستبدة أو المطلقة ضد القوى الوطنية والتقدمية. وترددت التهم نفسها على ألسنة وأقلام الأصوليين الذين انتقدوا مواقف خصومهم من الأنظمة التي سميت، بعد الحرب العالمية الثانية، بالأنظمة التقدمية، وحمّلوهم جزءاً كبيراً من مسؤولية تثبيت أقدام هذه الأنظمة وإضفاء الشرعية عليها وعلى تجارب الحزب الواحد والسلطة المستبدة والمطلقة التي نبعت منها وما أدت إليه من نظم أقلية اجتماعية أو عشائرية أو طائفية.

---

(1) لعل رشيد رضا، قبل المحدثين الجدد، يلخص في موقفه من جماعة الاتحاديين الأتراك هذا الموقف عندما يقول: «إن زعماء هذه الجمعية الذين غلبوا الدولة على أمرها، هم أوباش من الملاحدة المارقين قد وصلوا إلى ما وصلوا إليه بكيد يهود سلانيك وشركاؤهم في النمسة وألمانية أقوى أنصارهم ولذلك نرى همهم جمع المال». رحلات الإمام محمد رشيد رضا، بيروت 1971، ص 179.

وحصل الأمر نفسه فيما يتعلق باتهام كل طرف الآخر باللاموضوعية واللاعقلانية والابتعاد عن الواقع والنقل والتقليد الأعمى وغياب روح الإبداع والقياس الفارغ ونسخ تجارب خارجية ماضية أو أجنبية. فقال المحدثون إن لغة التراثيين وأفكارهم والقيم التي يدافعون عنها أو يتبنونها أصبحت جميعها بالية غريبة عن العصر وبعيدة عن المنطق السليم. ووصفوها بالخرافة وربطوها بالعقد النفسية الجماعية القائمة على فصام الشخصية وتمجيد الماضي والادعاء الفارغ وتعظيم الذات والعقلية السحرية، والانغلاق على الذات والظلامية والتعصب الديني والعرقي والكسل والاتكالية وغيرها من الأوصاف السلبية.

وتلقّى خصومهم من التحديثيين نصيبهم من هذه الأوصاف فوصم موقفهم المعادي للتراث والهوية والثقافة المحلية بالصليبية وبالعبث الفكري وفقدان الموضوعية واللاعقلية. وقيل عن أفكارهم بأنها ليست إلاّ تقليداً أعمى ونسخاً لكتب الغرب، ووصف تحاملهم على التقاليد المحلية وعقلانيتهم العالمية بالعدمية القومية والكفر والطائفية والاستلاب الثقافي.

ومما كان يسعر من حملة كيل الاتهامات هذه دون حدود الاعتقاد العميق لدى كل من الطرفين بأن يخوض معركة حاسمة يتوقف عليها مصير الأمة وكذلك نظرته الخاصة ومفهومه للتاريخ والنقلة الحضارية. فقد كان التحديثي يعتقد أن تيار الحضارة العصرية في تقدم مستمر ولا يمكن مقاومته أو الوقوف في وجهه، ولا بدّ أن يقضي عاجلاً أم آجلاً على كل ما خلفته العصور الوسطى من بنى اجتماعية وعقليات ومواقف هي التي تغذي تيار الخصم وتدعمه. وأن قضية هذا الأخير لا بدّ خاسرة. وكان التراثي يعتقد أن نهضة العرب أو المسلمين كامنة كالبذرة الحيّة في ثقافتهم وأخلاقهم وتقاليدهم، وأنه ما إن تضعف وسائل الغزو الأجنبي والهيمنة الخارجية حتى تنطلق هذه الحضارة بأقوى مما كانت عليه في الماضي وتكنس في طريقها كل ما أحدثه هذا الغزو من دعوات هدّامة أو أفكار مخرّبة يعيش منها وعليها تيار المحدثين الطفيليين. فكل فريق كان يعتقد أن أيام الفريق الآخر معدودة ولا أمل له في المستقبل.

ولم تكن جميع هذه التهم وهمية أو لا أساس لها من الصحة في جميع الأحوال والأوقات. فالجدال من منطق الحرب كان يتطلب من جميع الأطراف استغلال كل الظروف والإمكانيات المتاحة، الداخلية والخارجية والفكرية والسياسية لتحقيق مكاسب إضافية وتحسين مواقعها الواحدة تجاه الأخرى من أجل الإعداد للجولة القادمة. فإذا

وجد فريق أن من مصلحته استغلال وضع أو سلطة ضد الفريق الآخر، كان نادراً ما ينظر فيما إذا كانت هذه السلطة استبدادية أو متواطئة مع الخارج. وكذلك الأمر فيما يتعلق باستخدام الحجج والإيديولوجيات. إذ لم يكن من المهم أن يناقش مفاهيمه أو فرضياته أو أقاويله وينظر فيما إذا كانت عقلانية أو قريبة من الواقع، بقدر ما كان همه أن يثبت للرأي العام، موضوع الرهان، لاعقلانية الخصم وتهافت حججه.

وقد نجح الفريقان في الحقيقة في إفراغ الممارسة النظرية من محتواها العلمي وإبعاد الرأي العام عنهما معاً. فلم يكن لهذا التفكير أي أثر يذكر على تطور الواقع العملي وإن كان له تأثير كبير على خلق جماعتين أو نخبتين إيديولوجيتين متنابذتين وعلى لحمهما من الداخل. وخير مثال على ذلك أن سلوك الناس الاجتماعي والأخلاقي كان يتطور ويتبدل في اتجاهٍ يتنافى مع ما أراده المحدثون وما دعا إليه التراثيون، ويسير نحو نزعة فردية سطحية ومفقرة. وأن تبدلات السلطة السياسية وممارساتها كانت تتقرر على صعيد ميزان القوى المحضة والتفوق العسكري حتى أصبح الانقلاب العسكري الذي يعكس تفوق القوة من خلال الجيش ككتلة اجتماعية موحّدة، هو النظرية السياسية الوحيدة المعمول بها في المجتمع العربي. وكان الجيش هو الذي يقرر تحالفاته مع هذا الفريق النظري أو ذاك ومع الإيديولوجية أو الحزب أو الطائفة أو العشيرة حسب ما يعتقد أن ذلك أفضل له وأدوم لسلطته. وهكذا أصبح تبدل هذه السلطة وتجددها يتم بمعزل عن أية عقيدة أو نظرية، ومن خلال تبدل مراكز القوى والسيطرة القائمة على عصبية بدائية قبلية أو طائفية أو محلية. وهذا مظهر رئيسي لأزمة الفكر العربي، ولتراجع مكانة الوعي والثقافة.

وهناك في هذا المجال أكثر من مثال على تقلّب مواقف الأنظمة الإيديولوجية وتغيرها بين تاريخ نشوئها ونهايتها. وقد تردد قسم كبير منها بين أقصى المواقف التراثية وأقصى المواقف التحديثية. ولم يكن لهذا التقلب أو التبدل أي تفسير سوى معادلة السلطة ومنطق الاستمرار في الحكم. إن مقتضيات تعبئة القوى الاجتماعية الصديقة في كل معركة، أو على الأقل القوى الخارجية مؤقتاً عن الصراع الجاري ضد القوى التي تشكل تهديداً قائماً للنظام، سواء أكانت إسلامية العقيدة أو تحديثية، هي التي تحدد في الواقع خطاب السلطة. والخطاب هو عقيدة معلنة أو ذرائعية لا علاقة له بالعقيدة الحقيقية فهو يعني بالضبط أن هذه السلطة لا عقيدة لها. فعندما يأتي الخطر من قوى اجتماعية اتخذت الحداثة أو إيديولوجيات وأفكار الحداثة منبراً، تستنجد السلطة

لمحاربتها بالقوى التي ما زالت إيديولوجيات التراث تتحكم بوعيها وسلوكها مؤكدة تعامل قوى المعارضة مع الخارج. وعندما يأتي الخطر من أصحاب الفكرة التراثية، تلجأ السلطة إلى تعبئة القوى الحديثة لمقاومتها متهمة خصومها بالظلامية أو العمالة أو الرغبة بالعودة إلى القرون الوسطى وتحطيم المدارس والمصانع والمستشفيات.

ويُعبِّر هذا الاستخدام الانتهازي من قِبل السلطات للإيديولوجية عن سطحية العلاقة القائمة بين الإيديولوجيات الموجودة والممارسة السياسية والاجتماعية عموماً. وهو يدل على أن الممارسة التي تنبع مباشرة من تنافس القوى وتضاربها، هي التي تتحكم بالفكر، وأن الفكر ما زال عاجزاً عن أن يقدم لها وسائل إضافية أو أن يتحكم بها. ولعل ذلك راجع أساساً إلى استغراق هذا الفكر في الجدال الإيديولوجي واستنبات الحجج والتهم المتبادلة، مما يجعله مصدراً للخلاف أكثر مما يدفعه إلى أن يكون منارة للعمل، ويعزله من ثمة عن الممارسة السياسية والثقافية معاً. وهكذا تنمو قيم الأفراد ومبادئ سلوكهم ووعيهم أيضاً خارج جدال المثقفين وبعيداً عن إشكالياته.

وكما يستخدم السلاطين التيارات الفكرية بمنطق الاستفادة والمنفعة السياسية البحتة، يستخدمون الفئة المثقفة أو جماعاتها المختلفة كقوى هامشية يستفاد من دعمها وتأييدها ومشاركتها. ومثل ذلك ما تقوم به أيضاً الحركات السياسية سواء أكانت في الحكم أم في المعارضة.

ويمكن القول بشكل عام إن المنهج السجالي بقدر ما يمنع الفكر من فهم الواقع وفهم الممارسة الاجتماعية فهماً موضوعياً وسليماً يساعده على التحكم بهما والسيطرة عليهما، فإنه يفرض عليه العيش في نزاع ذاتي دائم لا مخرج منه، ويحبس عليه في دائرة الجدل المجهض والمسدود، وتصبح وظيفة السجال الإيديولوجي الأساسية هي إعادة إنتاج هذا الشقاق الشامل في الوعي والمجتمع، وترجمته في الفكر أو عكسه عكساً أميناً بحيث يعطي لكل فريق من المتخاصمين الصورة العدوانية والهمجية التي يرغب في امتلاكها عن الآخر كي يستطيع شعورياً وعقلياً الاستمرار في الحرب الباردة أو الساخنة.

بالتأكيد لا يخوض المثقفون معركتهم على أرضية متماثلة ولا يطرحون إشكالياتهم على المستوى نفسه من العمق والتجريد. فمنهم من يكتفي بكيل التهم للأشخاص أو الأفراد أو الأحزاب. ومنهم من يرتفع إلى مستوى نقد الإيديولوجية ومصارعة المفاهيم. ومنهم من ينظر إلى معركته من زاوية دينية أو إيمانية فيصوغ موضوعها في

إشكالية عقائدية محدودة، ومنهم من يعيشها كمعركة سياسية فلا يرى منها إلاّ السلطة، ويقارن محاسن الدولة الحديثة مع مساوئ الدولة القديمة أو العكس. وآخرون يذهبون أبعد من ذلك فيجعلون من المجتمع نفسه وثقافته التاريخية الخصم الحقيقي لهم حتى يكون لنقدهم طابع النقد الكلي والشامل.

وهذا الهرب إلى الأمام باسم العقل ونقد العقل، هو أفضل تجسيد لما وصفناه بالصراع أو بالحرب العقائدية، وما يدفع إليه من مزاودات ومن تنافس بين المثقفين على مواقع السلطة الثقافية المحدودة والمعلقة بإرادة السلطان وحاشيته.

وعلى كل حال لا يبدو أن هذا الصراع الفكري بين مثقفين قد نجح في ترجمة حقيقة النزاع والنزاعات الثقافية العميقة التي تفتك بالوعي وبالمجتمع العربيين، بقدر ما بقي انعكاساً لصراعات المثقفين وتنافسهم. ولذلك بقيت المشكلات الثقافية الأساسية دون حلّ بل بعيدة عن الإدراك والاستيعاب السليم. وليس من الممكن إذن فهم هذه المشكلات، وتحليل التغيّر الثقافي العربي، بما فيه من ظواهر وانفجارات مثل عودة الإيديولوجية الإسلامية السياسية وصحوة الإسلام كدين، وهي الظاهرة الثقافية الأكثر بروزاً في العالم العربي اليوم، من خلال تحليل هذا الجدال أو على أساسه. بل إن من أهم ما يقوم به هذا الجدال هو حجب قوانين التغيّر الثقافي ومشاكل النزاع الفعلي بين ثقافتين ومنظومتي قيم حديثة وقديمة. ذلك أن منطق الحرب يستبعد كما قلنا إمكانية الفهم والتفهم ولا يقوم إلاّ بتعميق الشقة بين فريقين ومجتمعين وعقليتين ونخبتين. فهذا هو الذي يؤكد للنخبة الحديثة مكانتها التاريخية والاجتماعية أمام النخبة التقليدية. وهذا ما يسمح للنخبة التقليدية بالاحتفاظ بمكانتها كقيّمة على تراث الأجداد وحارسة لروح الجماعة وعرفها وتقاليدها. ففي التنافس لنيل حظوة السلطة ورعايتها يجدر بكل فريق أن يُظهر ضعف الآخر وخواء تفكيره وضحالة تمثيليته الشعبية، وتهافت مرتكزاته التاريخية وضآلة نفوذه الاجتماعي. فالحرب لا تعنى بالحجج العقلية وإن استخدمت شعارات العقل والعلم والموضوعية دون حساب. فقانونها هو التعبئة النفسية والمادية للذات والتعريض الدائم بالخصم وتجريحه، ووصمه بالبربرية أو العمالة، وسوء النيّة، ومنه تنبع النزعات الذرائعية والمواقف الدوغماتية. ومنه تنشأ الانتهازية والهروبية، والواقعية التبريرية والطوباوية الحالمة في الوقت ذاته. فمصدر هذه وتلك هو الرد على مقتضيات المعركة اليومية من جهة وتصعيد مشاعر الخوف من القوى الغاشمة التي يصعب التحكم بها وتستحيل الإحاطة بقوانينها. فجموح الخيال لا يكون إلاّ على قدر

عطالة الواقع، والتأهب الدائم للعدوان لا يكون إلاّ على قدر مشاعر الخوف والخشية، والممالأة لا تكون إلاّ على قدر عواطف البعد والنفرة.

لذلك، وبالرغم من الأهمية القصوى التي يكتسيها اليوم هذا الصراع والمشاكل الكبرى التي يطرحها، فإن الدراسات العلمية ما زالت قليلة إن لم تكن معدومة في هذا المجال. والكتب والمقالات النادرة التي تعرضت للموضوع لم تكن في أكثرها إلاّ جزءاً من الجدال وطرفاً فيه تردد بالضرورة حججاً واحدة لم تتغير منذ بداية القرن، وبالكاد استطاعت أن تضيف إليها ما يضفي عليها صبغة العصر. وسبب ذلك هو أن النقاش يبقى نقاشاً بين دعوتين تستخدم إحداهما العقلانية رمزاً والثانية الهوية درعاً دون أن يكون بالإمكان طرح المسائل التي يطرحها النقاش بصورة مستقلة وموضوعية. بل إن السمة الغالبة على ما يكتب اليوم هو النكوص إلى موقف كلياني وأصولي يقتضي تبنّي كل ما تتضمنه فكرة الدولة الحديثة عند البعض وكل ما يضعه تحت اسم الدولة الإسلامية البعض الآخر.

ويقوم المنهج السجالي على أربعة عناصر أو أربع آليات رئيسية:

1) الاختلاط المنهجي.
2) العقلية السكولستيكية، أو انفصال الفكر عن الواقع.
3) ابتسار الواقع أو تجزيئه.
4) الهرب من المسؤولية الفكرية، والتقلّب الدائم.

الاختلاط المنهجي

ونقصد به نزعة الخلط بين المسائل الفكرية والتاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية والفلسفية المتعددة ومطابقتها الواحدة على الأخرى، واستخدام المفاهيم بدون تحديد مع استبدالها عند الحاجة واحدها بالآخر، والقفز من موضوع إلى موضوع ومن منهج إلى منهج ومن علم إلى علم دون مقدمات وحسب الحاجة، والعودة بعملية المعرفة إلى نقطة سديمية بدائية تزول فيها الفوارق والتمايزات بين العلوم وتتساوى فيها كل المسائل والأحكام. وهي نوع من البربرية الفكرية لأنها تعني في مضمونها العميق إلغاء كل المكاسب العلمية التي قام عليها التمييز المتزايد بين ميادين مختلفة للمعرفة تقتضي استخدام مناهج وتقنيات متباينة للتقرب من الموضوع المدروس، وتحديد حقول عمل متميّزة للمفاهيم والطرائق والمناهج العلمية، وتعني إنكار الطابع المتنوع

والخلاق والمعقد لسيرورة المعرفة الإنسانية ومستوياتها الفردية والاجتماعية والتاريخية، وردّ العلميات الذهنية من اعتقاد ورأي ومحاكمة عقلية وإدراك حسي وتجربة علمية إلى عملية واحدة هي ما يطلق عليه العقلانية لدى البعض والدينية أو الرسالية لدى البعض الآخر، وإفقار العمليات المنطقية المتنوعة والمتباينة إلى علاقة واحدة هي علاقة الهوية والتناقض، مما يحول العقل والتجربة الفكرية إلى عقلانية غنوصيّة ويخفض النشاط الذهني الإنساني الروحي والأدبي والرمزي والإيديولوجي والعلمي إلى أحد أشكاله أو عناصره ويلغي جميع العناصر الأخرى أو يهملها.

فمن مظاهر هذا الخلط على الصعيد المعرفي المجرد، القفز من مستوى التحليل الإبستمولوجي إلى مستوى نظرية المعرفة ومنه إلى مستوى علم النفس المعرفي ثم إلى علم الاجتماع المعرفي وإلى النقد الإيديولوجي دون تمييز ودون مسببات. وفي هذا اعتساف كبير لأن الخطاب الذي لا يتمتع بعلاقة منطقية شكلية متينة، أي المتناقض منطقاً، يمكن أن يكون ذا معنى كبيراً من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة. وشرط الدراسة الابستمولوجية الجادة أن لا تعمم استنتاجاتها على دراسة نظرية المعرفة أو علم اجتماع المعرفة، والعكس أيضاً صحيح.

ومن مظاهر الخلط بين مستويات المعرفة تعميم نتائج البحث الابستمولوجي على البحث الاجتماعي. فإذا كشف الناقد عن تناقضات أو نقائص في الفكرة القومية استنتج مباشرة أن هذا هو سبب هزيمة العرب أو عجزهم عن تحقيق الوحدة. ولا يدرك أنه انتقل بذلك من مستوى التحقيق النظري والبحث الفلسفي أو الإيديولوجي إلى مستوى البحث الاجتماعي وهو مختلف عنه تماماً. وأن النقائص المنطقية أو الشكلية لفكرة أو إيديولوجية، أي إخفاقها في الامتحان الابستمولوجي لا يفيد الاستنتاج آلياً أو يفسر إخفاق العرب في الامتحان التاريخي. فعوامل الحركة التاريخية الاجتماعية ومقوماتها تختلف عن عوامل الحركة الفكرية، وأن التاريخ والفكر لا يخضعان في تطورهما وبنائهما إلى العناصر نفسها ولا يتبعان المنطق ذاته، وإلاّ لأصبح التاريخ انعكاساً مباشراً وكلياً للفكرة.

ومثل ذلك ما نصادفه في الكتابات العربية الأدبية والعلمية من تعميم نتائج مبحث على مبحث آخر. فاللغوي يريد أن يبرهن على أسباب إخفاق العرب وتخلفهم في جمود اللغة وتحجّرها، والعالم الطبيعي يعتقد أن ذلك قائم في استمرار الاعتقادات الدينية أو الخرافية. وهم يجهلون أنهم بذلك يصوغون نظرية عامة في التاريخ انطلاقاً

من ملاحظات جزئية أو لمعات عقلية بعيدة عن أن تستوعب الموضوع التاريخي أو تحيط به.

ومن مظاهر الخلط بين المفاهيم، استخدامها معاً دون تحديد دقيق، وشيوع التوظيف المتبادل لمفهوم مكان آخر، حتى اختلطت المفاهيم جميعاً على الناس. فمنهم من يتحدث مثلاً عن الخطاب ويعني الإيديولوجية، وعن الإيديولوجية وقصده المذهب الفكري أو الفلسفي أو النظرية، وعن العقل وهدفه الثقافة عامة. ومنهم من يخلط بين الإيديولوجية والثقافة، أو يخفض الثقافة إلى جملة من الأفكار أو الأعراف، ولا يميز بينها كنسق اجتماعي وبين المذاهب والإيديولوجيات والأفكار المتناقضة التي تعيش فيها وتتغذى منها. ومنهم من يرفع الإيديولوجية أو إحدى الايديولوجيات إلى رتبة الثقافة فيستنتج من تناقضاتها تناقض ثقافة العرب وتهافتها.

ومن مظاهر الخلط بين المسائل النظرية التوحيد بينها أو استخدام إحداها بدل الأخرى أو للتغطية على الأخرى. فترى البعض يتحدث عن الديمقراطية حتى لا يثير مسألة الاستبداد، وعن العلمانية ليغطي أو ليصعد أو ليتجنب الخوض في مسألة الطائفية وهما مسألتان متميزتان. وينطبق المثال ذاته على دمج المسألة الطائفية والقومية. وهكذا نجد أنفسنا أمام مسائل متشابكة لا تمايز فيما بينها كأنها متاهة لا بداية ولا نهاية لها. فالاستبداد يفضي إلى تخلف العقل، وتخلف العقل يؤدي إلى تخلف التربية وتخلف التربية يقود إلى نقد التراث والدين. وهكذا نظل ندور في حلقة مفرغة منتقلين من المشاكل الثقافية إلى المشاكل السياسية والاجتماعية والتاريخية دون أن نستطيع حسم أي منها. فليس هناك باحث يقبل بأن يقصر استنتاجاته على ميادين نشاطه. فالناقد الأدبي ينتقل من نظرية الحداثة في الأدب إلى نظرية الحداثة في المجتمع أو في الصناعة.

وهذا الخلط يجعل أساس فكرنا هو التداعي العفوي الذي يقود من ميدان إلى آخر، ومن موضوع إلى موضوع ومن فكرة إلى أخرى لمجرد وجود ارتباط شكلي أو جزئي بينها، فيخلق من مجموع المسائل النظرية والعملية مسألة واحدة تظهر كتنيّن بألف رأس وألف ذراع تسير كلها في اتجاهات متضاربة أو متنافية، أو ككبة خيوط متناثرة لا ندري كيف نمسك بطرفها.

إن التمييز إذن بين مراتب المعرفة العلمية والإيديولوجية والفلسفية والدينية والأدبية، وبين مقاصد الكلام وغاياته ومطالبه أمر أساسي في دراسة الثقافة. فهذه لا

تدرس من حيث منطقيتها أو عقلانيتها. وربما كانت أكبر المشاكل التي تواجه اليوم مراجعة الفكر العربي لنفسه، كما تتجلى على الأقل في معظم الأبحاث الصادرة في الموضوع هي تخفيض الثقافة إلى مستوى الخطاب، ودراسة الخطاب من حيث هو عقلاني أو لاعقلاني، بغض النظر عن مضمونه ومقصده. ومن الخطأ الاعتقاد بأن هناك إمكانية لوجود ثقافة علمية نزعت عنها كل المطالب الروحية والخيالية والرمزية والإيديولوجية والتأملية فأصبحت علماً أو تجربة علمية. وكما أن من الخطأ نقد المعرفة الطبيعية والفيزيائية من منطق البحث الفقهي، فإنه من الخطأ أيضاً نقد الفكر الديني أو التجربة الصوفية من منطق البحث الطبيعي ومنهجه ومفاهيمه.

فالمفاهيم العقلية هي اصطلاحات مجردة تتغيّر وتتبدّل بتغيّر الوقت وميدان المعرفة وموضوعها وتطورها وتقدم المعارف والمعلومات. ولها معان متعددة تأخذها من سياقها الموسوعي أو القاموسي، ومن سياقها المعرفي، أي من حقل العلاقات الذي يربطها بمفاهيم أخرى في نظام فكري معيَّن، ومن سياقها الاجتماعي وما يضفيه عليها من محتوى إيحائي أو رمزي. ولذلك لا تستخدم المفاهيم دائماً بالمعنى نفسه ولا توحي بالإيحاءات نفسها. فللمفاهيم معنى متباين يقتضي من المفكّر إخضاعه دائماً للنقد والفحص والامتحان وعدم الوقوع فيما يمكن أن يسمى وثنية المفهوم. وينطبق هذا على المفاهيم الكلية مثل مفهوم العقل أكثر من المفاهيم العلمية المحددة بطبيعتها. فالمفاهيم النفسية مثلاً شديدة التقلّب لأن موضوعها مرتبطٌ بالذاتية والهوى والمزاج والخيال. والمفاهيم الاجتماعية أقل تبدلاً لأنها مرتبطة بالبيئة الاجتماعية التي تخضع لزمانية أبطأ وأثقل من زمانية الفرد، هي زمانية المجتمع والحقب التاريخية. والمفاهيم الطبيعية أكثر رسوخاً لأنها تغطي زمانية أعظم استقراراً وثباتاً.

والمناهج أدوات نظرية تختلف من حيث صلاحيتها وإجرائيتها من حقل معرفي إلى آخر. لذلك يكتسح بعضها ميادين معيّنة من البحث ويخفق في ميادين أخرى. بل تختلف فاعليتها أيضاً من وضع إلى آخر. فالماركسية غزت العلوم الاجتماعية، وارتبطت بها بشكل خاص في فترات معيّنة اتسمت بتسارع الحركة الاجتماعية واشتداد الأزمات والصراعات الداخلية في المجتمع الحديث، والوضعية ازدهرت في ميادين المنطق ونظرية المعرفة، بينما احتلت الوظيفية والبنيوية ميادين اللغة والأنتروبولوجية الثقافية.

وهذا يعني أن الموضوع النظري هو موضوع مبني ومركب في الذهن، وهو غير

الموضوع الفعلي الواقعي الذي لا نستطيع أن نمسك به ونعقله إلاّ من خلال نظم فكرية معيّنة خاضعة لتطور نظام المعرفة الداخلي ونمو المعارف وتراكمها. والعقل هو ذاته مفهوم مجرد في استخدامه الفلسفي ولا علاقة له بالفكرة الشائعة والعاميّة التي تجعل منه ملكة إنسانية قائمة بذاتها وجوهرية. ويتبدل معناه ومحتواه بتبدل النظام الفكري الذي نستخدمه فيه. فأسوأ ما يصيب التفكير الفلسفي هو أن يرد المفهوم إلى صورة ثابتة ومجسّدة فينحط مفهوم العقل إلى مستوى مفهوم الدماغ وهو مفهوم فيزيولوجي محض. ولأنه ينحدر بالعقلانية إلى مستوى الخاصيّة أو الصفة التي تتجسّد فهو لا يرى في الحقيقة النظرية إلاّ ثمرة رؤية مباشرة وحدساً يوحّد بلحظة وبشكل مطلق بين الموضوع النظري والموضوع العملي، بين الفكرة والواقع، وعن هذا التوحيد يصدر خطأ توليد الواقع من الذهن بدل تكييف الفكر مع الواقع.

السكولستيكية أو النقاش خارج الواقع

من هنا نصل إلى النتيجة السلبية الثانية التي تؤدي إلى البحث في عالم الأفكار عن صحة الأفكار ذاتها. وتعني السكولستيكية هنا انغلاق العقل داخل دائرة أطروحات وقضايا تبلورت في وضع وحقبة معيّنين، فأصبحت هي التي تتحكم برؤية العقل للواقع وتمنعه من تحديد أدواته وطرائقه بالاحتكاك مع التجربة المتغيّرة والملاحظة المباشرة، وتجعله لا يعيش الواقع إلاّ على مستوى القضايا والأفكار المصاغة مسبقاً. وهي معاناة من الدرجة الثانية، أو من وراء حجاب. وخطأ السكولستيكية هو أنها تُخضع تحليل الواقع إلى تحليل الأنظمة الشكلية والصورية للفكر، وتنتهي إلى قياس الواقع العملي على الواقع النظري.

وهكذا تصبح العملية الفكرية عملية استنباط أفكار من أفكار دون عودة إلى الواقع، باستثناء تلك التي تسعى إلى قياسه عليها. وهذا ما يجعل الفكر يدور في فلكه الخاص ويشتط في أحكامه واستنتاجاته دون رقيب. إذ يمكن لقضية أن تكون منطقية وصحيحة، أي أن تطابق نتائجها مقدماتها، دون أن تكون بالضرورة صادقة من حيث مطابقة نتائجها للواقع. وهذا لا يعني أن ليس لمنطقية القضايا علاقة بصدقها الواقعي، ولكنه يعني أن الفكر يتحول هنا إلى الأصل والواقع إلى الفرع الذي يتوجب عليه التكيف مع المقولات والتطابق معها.

وأصل السكولستيكية هو في نظرنا عجز الفكر عن الإمساك بالواقع أو التحكم به.

وهذا العجز ليس إلاّ من نتائج المنهج السجالي الذي يجد مبرراته وغايته في البرهنة على صحة الإيديولوجيات والمواقف الذاتية وفي الدفاع عنها أكثر مما يجدها في معاينة الواقع وفهمه وتحليل عناصره.

بيد أن للسكولستيكية العربية جذوراً أعمق قائمة في قلب عملية التحول الثقافي الذي نعيشه منذ أكثر من قرن. فعندما تتعرض ثقافة ما إلى دفق متواصل من مفاهيم وأفكار جديدة لا تستطيع أن تقاومها ولا أن تستوعبها داخل أطرها النظرية يحصل أحد أمرين: إما أن تتفكك وتنحل كثقافة مستقلة متكاملة وذات انسجام ذاتي، أو أن تعدل من آلياتها وتكيف نفسها مع المفاهيم والأفكار الجديدة، حتى لو جاء ذلك على حساب التحامها بالواقع والتصاقها به. وهذه إحدى العمليات الأساسية لإعادة تغيير الواقع وتحويله بما يتطابق مع فكرة جديدة أو نماذج خارجية. وهي أيضاً أحد مصادر التجديد. لكن هذا التجديد لا يحصل إلاّ في فترة تالية. إذ إن النظام الفكري الذي يخضع لعملية حقن سريع بالمفاهيم الجديدة تعكس واقعاً آخر أو تشير إليه يفقد في البداية صلته تدريجياً بالواقع المحلي وبالتجربة الحيَّة، ويتحول إلى نظام مستهلك عاجز عن الإبداع. وبهذه الطريقة يؤدي نفوذ ثقافة ما أو سيطرتها على ثقافة أخرى، إلى إعادة تركيب الواقع والمجتمع بما يتطابق مع مواقع المجتمع السائد ويؤكد سيادته.

ومن الطبيعي أن يقود ذلك إلى نوع من إنكار الواقع الحيّ والتنكر له. فالدارس الاجتماعي الذي تشرّب مثلاً مفاهيم الطبقة والفرد والمشروع الصناعي والأمة إلخ، لا يبدأ من تحليل العلاقات الاجتماعية عندما يدرس مجتمعه، وإنما يبحث في هذه العلاقات عما يتماشى مع المفاهيم التي يحملها. وعندما لا يتحقق من وجودها، أو عندما يكتشف أنها تعمل بشكل ناقص أو مختلط مع مفاهيم العائلية أو الطائفية أو القبلية أو الجهوية المحليّة فليس أمامه إلاّ أن يرفض هذه المفاهيم أو أن يعدّل من طريقة استخدامها أو يعلن إذا أراد الاحتفاظ بها كما هي أن الواقع هو النشاز والخاطئ والمتخلّف واللاعقلاني.

إن تأثير الثقافة الغربية القوي اليوم في العالم الثالث يخلق في ذهن الناس صورة عن الحياة والسلوك والتاريخ والذات والموضوع مختلفة كلياً عن الصورة التي يعيشونها ويعانون منها يومياً. ويثير لديهم هذا التناقض العميق بين الصورة التي لديهم عن الحياة المتحضرة، وبين الشروط الواقعية شعوراً عميقاً بالخيبة والإحباط والنقص. فيعتبرون

عفوياً أن مجتمعاتهم متخلفة ومتأخرة بكل ما فيها من تاريخ وثقافة وقيم. فهي صورة مشوهة عن أصل قائم في الذهن فقط وفي «الأفلام». ولا حياة لها إلاّ بالمقارنة مع غرب أصبح رمزاً للعقلانية والعلم والتاريخية والإنجاز بقدر ما حول غيره إلى مثال ونموذج للجهد الضائع والفكر المفوّت والانحدار.

والمسألة ليست سهلة الحلّ ولا تتعلق بالمثقفين ولا بالمتأثرين بالقيم الحديثة الوافدة فقط، بل بقيم الثقافة التقليدية التي يزداد عدم تطابقها وتقلّ مجاراتها للواقع بقدر تبدله وتغيره في اتجاه التأقلم مع الحضارة السائدة. فالفكر التراثي يتحول أيضاً إلى فكر سكولستيكي يبحث عن مصداقيته في واقع ماضٍ مطابق، ويصبح تغيير الواقع بما يتطابق مع صورته الماضية ضرورة منطقية بقدر ما هو شعار سياسي أو إيديولوجي. ففي كلتا الحالتين لا يستقر الفكر إلاّ بإعادة إنشاء الواقع الراهن وتركيبه. وهنا تكمن أيضاً مشكلته الأساسية، مشكلة رفض الواقع، ومن ثم عدم القدرة على فهمه وتحليله أو عدم الرغبة في ذلك مع الاحتفاظ بإرادة تغييره وقلبه وتجاوزه. ولمّا كان التغيير مستحيلاً في هذه الشروط، يجنح الفكر إلى تغييره في الذهن، أي إلى تحويله إلى مفهوم يغني نقده وإسقاطه عن تحويل الواقع أو يعوض عنه. وكلما ظهر له إخفاقه في الإمساك بالواقع الموضوعي زاد في الانكفاء على النفس والاطمئنان إلى الحلول الجاهزة والتأويلات التعويضية أو الخيالية.

ولا تتعارض المثالية المفرطة في الواقع مع التجريبية أو الذرائعية بل هي تستدعيها. إذ كلما بدت النظريات بعيدة عن الفاعلية والتأثير بقيت محفوظة في الذهن كعقائد وشعارات، وتركت بمعزل عن الممارسة التي تصبح بالضرورة عفوية قائمة على الصواب والخطأ وتلمس الطريق في ظلام التجربة وضبابها.

والفارق بين موقف الفكر السجالي الانقلابي وفكر التحليل والتجديد، هو أن الأول لا يرى الواقع إلاّ كتلة واحدة صلدة ومغلقة لا يمكن التعامل معها إلاّ لرميها وتبديلها، بينما ينظر الفكر التجديدي إلى الواقع نفسه على أنه وحدة متمايزة ومتباينة العناصر يمكن تغيير علاقات السيطرة فيها وتبديل وضعها بالكشف عن عناصر القوة فيها واستثمار الإمكانيات القائمة في تناقضاتها ذاتها. إنه يرفض المفاضلة بين واقعين: الأول منحط وتجريبي والثاني عظيم ومثالي، كما يرفض الاستسلام لرغبة الرفض والنقد الشمولي واستبدال واقع كلي بواقع آخر كلي ويتبنى فكرة تطوير الواقع القائم بما هو عليه. فمن خلال تبديل موقع العناصر في تركيبة معيَّنة يمكن الوصول إلى علاقات

ووحدات ووظائف جديدة تستجيب أكثر لحاجات العصر أو للنظام العام الذي تدخل فيه هذه الوحدات. والمهم عندئذ وضوح الهدف وواقعيته.

الرؤية التجزيئية

ويرتبط بهذه الرؤية الجمودية والماهوية للواقع اتجاه آخر لتجزيء الواقع وتفكيكه ومعاملة الأجزاء باعتبارها ماهيات مستقلة وقائمة بذاتها. ذلك أن وحدة الموضوع لا تظهر إلاّ من خلال الكشف عن الجدلية الداخلية التي تكوّنه. وهي تفترض استيعاب التناقض وفهمه، وإلاّ تصبح الكلية ماهية ثانية مضافة إلى الأجزاء، وتتطابق مع أحدها أو بعضها. ومصدر هذا التجزيء للواقع لا يقوم في الموضوع ولكن في الفكر ذاته، وفي فقدانه للقدرة على الربط بين المفاهيم وتجاوز المفاهيم الجزئية إلى التركيب الشمولي. فالرؤية الشمولية الواقعية هي التي تنقص الفكر السجالي، وهي مختلفة عن التعميم الإيديولوجي القائم على إيجاد وحدة وهمية منطلقة من سحب مفهوم الجزء على الكل. ومصدر هذا النظر التجزيئي العميق هو العلاقة السلبية مع التاريخ. وأكثر ما تعاني من هذه النظرة دراسة التراث. فنادرة هي الأبحاث التي تسعى إلى فهمه في وحدته العميقة وروحه وتعدد تياراته وتناقضها. ومعظمها يعزل فيه جوانب أو تيارات معيّنة ويجعلها متعارضة كلياً مع جوانب أو تيارات أخرى وغريبة عنها. ومن مظاهره الأكثر شيوعاً اليوم الحديث عن الواقع العربي كواقع هزيمة أو كواقع مهزوم أو مخفق، وتعميم هذا الوجه على مجموع هذا الواقع وعلى تاريخه كله فتصبح الهزيمة أو الإخفاق خاصيّة ملازمة لهذا التاريخ ومرتبطة به ارتباطاً عضوياً. فمن تقرير فشل العرب في تحقيق وحدتهم القومية ينتقل المتكلم إلى تقرير أن تاريخهم الماضي والحاضر ليس إلاّ سلسلة لا تنتهي من الصراعات والمنازعات العشائرية والطائفية والدينية. ومن رؤية ظاهرة الاستبداد يستنتج أن الطغيان هو السمة البارزة في الحياة السياسية العربية، ويعفي بذلك نفسه من تحليل الأسباب الموضوعية والواقعية الراهنة للاستبداد ويستبدله بالحديث عن جوهر استبدادي يسعى إلى الكشف عنه في الخطاب أو العقل أو الثقافة أو التراث أو الذات العربية.

فنقد الهزيمة يصبح بناءً لواقع هزائمي وهمي وجوهري يمكن بتحطيمه النظري تحطيم واقع الهزيمة وإلغاء شروط وجودها العقلية والمادية. فالهزيمة كواقع جزئي من واقع تاريخي معقد ومتشعب تصبح هي التي تتحكم بالمهزوم في رؤيته لنفسه ولبيئته

وتاريخه وتحجب عنه رؤية ما يجري حوله، وما يتغيّر ويتبدل داخل الواقع الذي يدرسه ورؤية التأثر به والتأثير فيه.

ولعل ذلك ناجم عن أن هذا التجزيء يساعد الباحث على إيجاد التفسيرات والنصوص والشواهد المؤيدة لأطروحاته الإيديولوجية، أو لإخفاء الجوانب الأخرى التي من شأنها أن تدحض أطروحاته أو تظهر تناقض أقواله والتعسف في أحكامه. وهكذا، إذا درسها التحديثي على ضوء مسألة النهضة قال إن التخلف العربي ناجم عن قيم الثقافة البالية، وإذا درسها السياسي قال إن العلمانية لا تتحقق أو لا يمكن أن تتحقق بوجود ثقافة مطبوعة بالقيم الدينية والوعي الغيبي. وبالمثل، إذا دافع عنها التراثي قال: إن أمور حاضرنا لا تصلح إلاّ بما صلحت به أمور ماضينا. وباختصار، لا ينظر إلى الثقافة كعملية أو سيرورة اجتماعية حيّة ومتباينة في ذاتها، وإنما كجسم ميت من المفاهيم والقيم والذكريات التي يسعى كل طالب علم أو سلطة إلى استخدامها كأداة لتدعيم قضيته. وهذا ما يطمس الوظائف الأساسية والأصلية، التي تؤديها في المجتمع.

ومصدر هذه النظرة المقارنةُ الضمنية بين هذه الثقافة، باعتبارها أثراً ماضياً، وبين الثقافة الغربية أو المعاصرة، باعتبارها حياة قائمة أو نموذجاً للثقافة الحيّة. وهي المقارنة التي يتسم بها عموماً القياس الشكلي والتي يتم من خلالها بحث مشكلات تاريخية كبرى مثل نهضة العرب بالمقارنة مع نهضة أوروبا، أو تخلف البلدان الإسلامية عموماً بالمقارنة مع تقدم غيرها. وبالرغم ممّا وصل إليه هذا المنهج من طريق مسدود، فهو ما يزال المنهج السائد. وسبب ذلك هو بالضبط طبيعة منطقه الدائري والدوري. فهو يفسر النهضة بالثقافة «العلمية» والثقافة «العلمية» بالنهضة، ويصادر على المطلوب: أي أسباب «تخلف» الثقافة نفسها أو تقدمها. ويستفيد هذا الدور المنطقي من خلط عدة مسائل ثقافية بعضها بالبعض الآخر فيقضي على خصوصيات المشكلات المطروحة ويفسدها. من ذلك مثلاً ربط مسألة عقلانية المفكرين العرب أو تناقض مقالاتهم بمسألة استيعاب التراث وإعطائه المكانة التي يستحقها في إطار البحث عن الاستمرارية التاريخية والثقافية. وربط مسألة التراث والتعامل معه ربطاً ميكانيكياً بالموقف من الدين عموماً أو من بعض النظم والقيم الدينية أو اللاهوتية. وربط مسألة الهوية المطروحة على العرب بحدة بسبب القطيعة التي يعيشونها مع ماضيهم، وانجذاب أغلبهم إلى قيم الحضارة الغربية المتحولة إلى حضارة عالمية، بمسألة العلمانية أو علاقة الدين بالدولة. أو ربط هذه وتلك بالمسألة المعرفية المتعلقة بإنتاج المفاهيم العلمية وتطور العلوم.

ولا شك أن الدين يدخل ضمن التراث ولكنه يتجاوزه في بعض الوجوه ويبعد عنه في وجوه أخرى، ولا يستوعبه بالضرورة، ويقال الأمر نفسه عن الهوية والدين والتراث. والدين لا يمكن اختصاره إلى مسألة علاقته بالسلطة سلباً أو إيجاباً. ومسألة السلطة لا ترتبط أساساً بحل المسألة الدينية أو بالموقف من الدين. وليس من الدقيق ولا المقبول أن نربط مسألة الهوية بمسألة النهضة فنجعل الواحدة بديلاً للأخرى. ولا أن نوحّد بين مسألة العلمانية ومسألة الديمقراطية، أو أن نجعل للموقف من الدين العامل الأساسي والحاسم في تحديد نوعية السلطة أو الحكم.

فمن شأن هذا التشريك في المفاهيم والمسائل أن يغيّب المشاكل الحقيقية المطروحة ويدمجها واحدتها بالأخرى حتى لا يمكن للوعي أن يميّز موضوعه الحقيقي، وأن يحجب الآلية الحقيقية لعمل الثقافة وتطورها. وهذه هي في الحقيقة غاية المناهج الإيديولوجية في دراسة الثقافة، وهذه هي وظيفتها الفعلية. ولا تختلف عن ذلك نتائج التحليلات اللغوية أو الابستمولوجية المبسّطة التي تطمح إلى فهم أسرار الثقافة وتعقيداتها بقتلها وفكّ بنياتها الشكلية السائدة في إنتاجها الروحي أو العلمي أو الإيديولوجي، ومعاملتها كشيء مستقل عن المجتمع وعن تطوراته ذاتها.

التهرب من المسؤولية

يساعد المنهج السجالي في الواقع على التهرب من المسؤولية أو نفيها.

فكل انتقاد على أرضيته هو بالتعريف انتقاد للآخر أو للخارج. أما نقد الذات فهو من الأمور التي تهدد مباشرة موقف الصديق في النزاع الجاري وتفقد المذهب المدافع عنه كل مشروعيته بما هو مذهب قائم أساساً على التأمل الذهني واحتواء الواقع أو التلاعب بمعطياته ونفيه، وبما أن قوة الإيديولوجية السجالية هي في مصداقيتها النظرية خارج كل زمان ومكان (ولعل أفضل مثال على ذلك التحليلات المتعددة التي ظهرت في السنوات الأخيرة لظاهرة ما سمي بالردة أو التراجع عن مواقف ثورية ويسارية سابقة لبعض الأنظمة) فقد تركّزت هذه التحليلات على أمرين: وصف «الهجمة الامبريالية» المتصاعدة التي تشكّل استمراراً للمؤامرة التاريخية على العرب، والحديث المستمر على التخلّف سواء تعلق الأمر بتخلّف الشعب وقصور وعيه أم عن البنيات الاجتماعية المتخلفة التي أخذت تفرض نفسها بقوة بعد تراجع مؤقت. فإلقاء المسؤولية على الامبريالية، أو الغرب عامة، وبشكل مجرد دون إظهار ترابط هذا الغرب مع قوى

وأفكار وأنماط سلوك وعمل وممارسة محلية لا يقصد إلاّ إلى تعميم نزعة سديمية قومية مهمتها الأساسية التغطية على المسؤوليات الفكرية والسياسية التي تكمن في قصور المناهج والوسائل التي اتبعت لمحاربة الغرب والتخلص من سيطرته. والحديث الدائم عن تخلف وعي الشعب وجموده أو تدينه أو محافظته يساعد على الاستمرار في اتباع هذه المناهج والوسائل، ونفي القصور عنها بالتركيز على عامل آخر عمومي وخارجي هو الجهل أو الوعي المتخلف.

وفي جميع الحالات يعني هذا التهرب من المسؤولية رفض الاعتراف بالخطأ أو بالقصور عند أصحاب المذاهب الثورية التي بقيت مخلصة للمنهج السجالي. ولا بدّ لهذا الرفض أن يزداد بقدر ضخامة المواقع والمصالح التي يهددها الاعتراف بالخطأ واتساع دائرة المراجعة التي يستدعيها. لذلك لم تحصل في الفكر العربي اليساري مراجعة نظرية جديّة حتى الآن. فالمراجعة الحقيقية تعني أولاً مراجعة النفس والكشف عن أصل الردة في الثورة ذاتها وفي الأسس التي قامت عليها، سواء كانت نظرية أم عملية. وإذا لم يحصل ذلك تحول النقد بالضرورة إلى اتهام للآخرين أو تنكّر للواقع.

وقد يتخذ الهرب من المسؤولية صيغاً أخرى متعددة منها الأحكام العمومية والسريعة التي تلقي المسؤولية على مفاهيم عامة كالعقل والوعي والتخلف والتدين إلخ، حتى تعفي نفسها من مهمة التأمل والدرس والتمحيص. وهذه المواقف من الأمور الرائجة عندما تصاب أمة أو جماعة بصدمة كبيرة تفقدها ثقتها بنفسها، فتصبح على استعداد لرؤية كل العيوب في تاريخها ورؤية كل المحاسن في تاريخ غيرها. وتنتقل من الدراسة الموضوعية المحددة إلى اتهام النفس أو الواقع السيئ أو التاريخ أو التراث. ومن الواضح أن هذه المواقف لا تقدمها في شيء، بل هي تحرمها من ميزة الرؤية الواضحة والصحيحة، وتدفعها إلى الغرق أكثر فأكثر في الحالة التي تعيش فيها.

وتقتضي المسؤولية النظر إلى الواقع ومعاينته كحركة متغيّرة، وكحركة موضوعية، مستقلة عن إرادة الأفراد وعقائدهم، وأنها تستند في المجتمع إلى ممارسات اجتماعية وسياسية وإلى اختيارات محددة ترتبط بقوى ومصالح وتصورات خاصة. وأن إخفاق (أو نجاح) شكل من أشكال التغيير الاجتماعي يتوقف على صحة هذه الممارسات والاختيارات وحدها ولا يمكن أن يكون منطلقاً لفهم صحة الاختيارات الأخرى الممكنة والمحتملة. وليس هناك مجتمع يمكن تخفيضه إلى مستوى فكرة أو إيديولوجية أو مذهب.

فكل إخفاق يفترض مسؤوليات تاريخية عينيّة، ويتطلّب تحليل النقائض التي كانت تشتمل عليها النظرية، أو النظريات التي مهّدت له وحقّقته. فلا معنى لتحميل ابن تيمية مثلاً مسؤولية إخفاق التحديث العقلي الذي نادى به مفكرو النهضة إذا كان ابن تيمية لم يجعل همه مثل هذا التحديث ولم يفكّر فيه، والأحرى أن يناقش أصحاب هذا الشعار والمخططين لتحقيقه عن صحة تفكيرهم وتحديدهم للهدف ولطرائق ووسائل تحقيقه. ففي كل عملية تغيير توجد مسؤوليات نظرية وعملية هي مسؤوليات أولئك الذين يأخذون المبادرة ويتنطعون لمهام القيادة ويمسكون بالسلطة، أي بالإمكانات المادية والصلاحيّة الشرعية التي تعطيهم مسؤولية ليست لغيرهم في إطار التغيير.

فالمجتمعات تتغيّر على قاعدة من التوازنات الاجتماعية والبرامج والمسؤوليات المتباينة. وتحديد المسؤولية أو المسؤوليات هو أساس كل مراجعة تقصد إلى إطلاق عملية التغيير بعد تعطّل، وتعمل على بناء ممارسة جديدة وسياسة موجّهة تستفيد من التجربة الماضية وتتجاوزها. ولا بدّ لها من أن تقترح أشكالاً أفضل للعمل وتصورات أصح لتوزيع الصلاحيات وتنظيم الموارد وتحسين الإدارة والأداء.

ولا يمكن لمثل هذه الممارسة الجديدة، وبقدر جدتها ومعارضتها للسابقة إلاّ أن تقوم على قوى اجتماعية مختلفة وأقدر على تحقيق المهمات، وعلى علاقات وتوازنات أسلم من العلاقات والتوازنات الماضية.

فتحديد المسؤوليات هو أساس كل مبادرة جديدة لا تقصد إلى أن تكون تدميراً لما سبقها ومحواً للإنجازات القديمة وبدءاً من الصفر، وإنما تسعى إلى أن تكون إصلاحاً للتجربة الماضية ودفعاً لها فتخلق بذلك ديناميكية تاريخية تراكمية هي عكس ما يعيشه المجتمع العربي اليوم من تدمير شامل لإنجازات الماضي كلما ظهرت سلطة أو سيادة جديدة. هكذا يتقدم المجتمع ويتقدم الفكر وتتقدم السياسة وينمو الاقتصاد.

إن شرط المراجعة الجديّة هو أن تبرز الأسباب الموضوعية، المعقولة والملموسة للإخفاق وتحدد ملامح الممارسة الممكنة البديلة والمطلوبة. وليس من مصلحة أحد ولا من مصلحة «التقدم» أن يستمر الجدال على أساس سجالية خاطئة مبنيّة على أحادية النظرة، والتحامل على الغير والاقتباسات الناقصة أو المشوهة. وقد حان الوقت للبحث، في قضايانا الرئيسية على الأقل، عن أسس سليمة للمناظرة قائمة على الكشف عن أصل المشكلات وكيفية التوصل إلى حلّ ناجع لها. وآن للجدال العربي أن ينتقل من مرحلة إثبات الموقف والرأي أو دحض رأي الآخر إلى مرحلة المعرفة البرهانية

التي تسعى للتحقق من صحة هذا الرأي أو ذاك عبر الواقع وبه وحده، لا من خلال حجج مجردة مكرورة. ففكر المماحكات محكوم عليه أن يظل كما هو ودون تغيُّر أو تبدل لأنه حَكَم على نفسه بالعجز عن تغيير الواقع الذي يتحدث عنه، بل بالبقاء خارجه، ولا يستمر في هذا البقاء إلاّ بقدر ما ينجح في إنتاج هذه التخارجية الذاتية وفي إبقاء الواقع الإشكالي أجنبياً، غريباً، لا نفاذ إليه. فهو التعبير الصادق عن مأزق فكر يشكِّل انعكاساً مباشراً لواقع مسدود الآفاق. وهذه العلاقة الخاصة بين فكر سجالي وواقع تكراري هي النموذج الأمثل لوضع مجتمع فَقَد سيطرته على نفسه وعلى البيئة المحيطة به، أي على مصيره.



III

منهج النقد الموضوعي

أمام الاختيارات الصعبة التي تواجهها والمسائل المعقدة التي يتوجب عليها حلّها، تحتاج الأمة إلى من يبيّن لها الطريق وينورها على حقيقة هذه المسائل وعلى الاحتمالات المتعددة النابعة منها وعلى الاختيارات الممكنة، وما يترتب عليها من مواقف والتزامات تمس مستقبل الأمة وحاضرها وتتعلق بتحديد هويتها وأهدافها ومصائرها. ولا يفيد هنا التهويل كما لا يفيد التهوين. وللكلمات الكبيرة وغير المضبوطة خطر أكبر بكثير من نفعها. ولا يقدم الموضوع في شيء ممالأةُ الرغبات العامة وركوبُ حيرة الناس وقلقهم وتوظيف مشاعر يأسهم وقنوطهم لتحقيق مكاسب معنوية أو مادية. فمن المؤكد أن العرب يعيشون اليوم كجماعة عملية مراجعة مؤلمة وممزقة تشمل جميع المقدمات العقلية والأخلاقية والمادية التي استندت إليها نظمها الاجتماعية طوال أكثر من قرن. وفي جو انعدام الأمن الخارجي والداخلي وانفراط عقد النخبة الاجتماعية الثقافية والسياسية يزداد تشكيكهم في أسس كيانهم ومقوماته، ويسهل الاستسلام لمشاعر الخيبة وتجريح الذات. ويستدعي هذا الوضع أن تبقى المناقشة على أعلى درجات المسؤولية والموضوعية، بعيدة عن الشطط والمغالاة وعن اليأس والتيئيس الدافع إلى الاستقالة المعنوية الفردية والجماعية. وكي لا تتحول المراجعة إلى حافز للتخلي عن الأهداف القومية وكل أهداف جماعية، وإلى التنكر للذات من جهة أو إلى نبوءات كاذبة من جهة أخرى، بل إلى مخاض وولادة جديدة، لا بدّ أن يخضع فحص الأسس والمقدمات العقلية لقواعد واضحة ومنطق مقبول، وأن يتقيد بمنهج موضوعي ويلتزم بأصول المناظرة العلمية التي تحترم الوقائع والتاريخ وتصيخ السمع إلى الرأي الآخر وتهتدي به حتى تستطيع أن تنمو وتنمي حججها

وبراهينها من خلال مواجهتها مع الحجج المقابلة لا عن طريق مسخ آراء الآخرين أو تقويلهم عكس ما يريدون بقصد الإساءة إليهم والإشادة بالذات. وهذه هي المناظرة الوحيدة التي يمكن أن تساعد على الوصول إلى نتائج عملية مفيدة للبدء بداية أفضل.

من التعمية إلى التمييز

وأول مبادئ هذا المنهج، هو تحديد المسائل المطروحة بشكل دقيق وعزلها أو تمييزها بعضها عن البعض الآخر، وعن المسائل الجزئية التي تتداخل معها. وتحديد موضوع المسألة ووضعها بدقة وصراحة هو أمر أساسي لتحديد منهج المعالجة وضبط المفاهيم المستخدمة فيها.

ولهذا التحديد في موضوع النقاش حول الحداثة والتقليد أهمية خاصة لأن الأمر يتعلق بدراسة أفكار وتوجهات وقيم ومواقف كلية تمس في الوقت نفسه شؤون العقل والثقافة والدين والسياسة والتاريخ والمجتمع والاقتصاد من حيث إنها تقوم بتعيين الأسس والمبادئ التي يقوم عليها أو يجب أن يقوم عليها البناء الاجتماعي.

ينطوي هذا النقاش في نظرنا على عدة مسائل مستقلة ومتميّزة وإن كانت بالضرورة مترابطة لكونها تُعبِّر عن حقيقة اجتماعية واحدة. والإبقاء على التداخل وعدم التمييز بين هذه المسائل ما زال من الأسباب الرئيسية لاستمرار القطيعة والجدال السجالي والعجز عن إحراز أي تقدم نظري. إذ غالباً ما يتم الدخول من مسألة ثانوية إلى مسألة عامة أو التطرّق للسياسة عموماً من زاوية الدين أو للدين من زاوية العلم. أي حسب ما تقتضيه ضرورات إفحام الخصم وإضاعة فرص ضبط النقاش. ومن المسائل المهمة التي تشكّل الإجابة عليها في نظرنا قاعدة للمراجعة النظرية وتجديد الممارسة ثلاث أساسية:

- مسألة الثقافة العربية، بما فيها من تراث وقيم حيّة ونُظم خاصة أخلاقية ومعرفية وروحية. وفي علاقتها بالمسائل الأخرى مثل مسألة النهضة، ومسألة الهوية ومسألة السلطة ومسألة التنمية. وينبغي ألا نفهم الثقافة هنا فهماً جامداً تجريدياً ونجعل منها جوهراً ثابتاً أزلياً لا يتغيّر يعكس حقائق أو عبقريات جغرافية أو تاريخية أو مناخية أو بيئية أو عرقية كما هو سائد في أغلب الدراسات المنشورة في الشرق وفي الغرب. وحتى داخل هذه المسألة لا بدّ من التمييز بين مسائل فرعية عديدة يجب عدم الخلط فيما بينها، منها مسألة التراث أو الإرث الثقافي العربي، ومسألة الهوية والذاتية

الجماعية التي تطرح مشاكل عديدة اليوم على الشعوب التابعة، والمسألة الدينية التي تتعلق أساساً بمطالب روحية وميتافيزيقية خاصة، والمسألة المعرفية المتعلقة بإنتاج المعارف وضبطها وتوزيعها وتعميمها.

- والمسألة الثانية الرئيسية هي مسألة السلطة السياسية ـ والدولة ـ وشرعيتها وبنيتها الاستبدادية المطلقة أو الديمقراطية التعددية، وطابعها القومي أو الامبراطوري وسيادتها المدنية الشعبية أو الدينية.

وقد درج المثقفون العرب في سياق الجدال الدائر، على طرح هذه المسألة وما يتفرع عنها إما من زاوية علاقتها بالدين أو بالقيم الثقافية أو بالخطابات الإيديولوجية، أو من زاوية علاقتها بالهيمنة الأجنبية والاستعمارية، أو من زاوية علاقتها بالبنية الاقتصادية دون النظر إليها من الداخل، أو من زاوية مقوماتها الذاتية واستقلالها المنطقي والعملي عن غيرها من المسائل. وهذا الاستقلال لا يعني التعارض أو القطيعة، بل يعني أن معالجتها لا تتحقق على الأسس المفهومية والمنهجية نفسها ولا تخضع للطرائق والمنطلقات نفسها.

- والمسألة الثالثة التي نميّزها عن المسألتين السابقتين هي مسألة النهضة الحضارية والتقدم التاريخي. والنهضة الحضارية هي التعبير عن علاقة الجماعة بالتاريخ ومكانها وموقعها فيه. وتنطوي هذه المسألة أيضاً على مسائل فرعية تتعلق بتحديد معنى النهضة الحضارية، وأسبابها وقوانين تحولها ومناهج دراستها، والتمييز بين النهضة المادية والنهضة الروحية ورؤية العلاقة بينهما. فدراسة النهضة تؤدي إلى دراسة مشاكل التغيير الاجتماعي الفكري والاقتصادي والسياسي وطرق هذا التغيير واحتمالاته وأسباب فشله أو نجاحه. وتدخل فيها مسائل التحرر العقلي وتطور الوعي السياسي المدني، ومسألة التنمية والتطور الاقتصادي ومسائل أخرى متعددة سوف نأتي عليها.

المناظرة العلمية

لا تعني المناظرة العلمية الموضوعية تطبيق مفاهيم مجردة واحدة على كل ميادين النشاط الاجتماعي والإنساني، ولا استخدام تعابير العقل والعقلانية. فكثيراً ما يغطي خطاب العلميّة أو العقلانية السعي لإضفاء صبغة من الشرعية الأكاديمية على كلام يفتقد الموضوعية ويبعد عنها كل البعد. بل إن لجوء الباحثين المتكرر إلى تأكيد علمية

أقوالهم غالباً ما يغطي شكهم هم أنفسهم في صحة منطلقاتهم، وفهمهم السطحي والمجرد لصفة العلمية.

يقتضي المنهج العلمي كما نفهمه الاعتراف أولاً باستقلال الموضوع عن الفكر وقيامه بذاته. وهذا مبدأ أساسي لكل بحث جدي يرفض أن يماثل بين موضوع البحث كما هو قائم وبين الصورة التي يأخذها عنه. فمن إيجابيات هذه النظرة أنها تحصن الباحث من رؤية الموضوع من خلال ما يريد الموضوع أن يظهر نفسه به أو ما يريد الباحث أن يراه عليه. فكم من باحث ينتقد اليوم الأنظمة العربية على أنها نماذج لأنظمة قومية أو إسلامية، كما تريد هي أن تظهر نفسها لتنال بعض الشرعية، أو كما يريد هو أن يوسمها به ليبرر دعمه أو رفضه لها بدل تحليل هذه الأنظمة تحليلاً موضوعياً يكشف عن حقيقة القوى الاجتماعية التي تقوم عليها، وطبيعة الأهداف التي تقوم عملياً بتحقيقها والدفاع عنها. والاعتراف باستقلال الموضوع هو الشرط الأول للانطلاق من الواقع الموضوعي، أي من الحركة والظاهرة لفهم قوانينها، وعدم السعي إلى التقرب منها من خلال الأفكار التي يصنعها المتحدثون عنها.

وينبع من هذا الموقف العلمي التسليم بأن للموضوع عقلانيته أو منطقه الخاص، أو أن له قوانين تحدد وجوده بمعزل عنا، هي التي نسميها القوانين الموضوعية. وهذا لا يعني أن العلاقة بين الفكر والواقع معدومة، ولكنه يعني أن التفاعل بينهما هو تفاعل بين «عالمين» متميزين ومستقلين، ولا يمكن فهمه بغير ذلك.

وإن نفاذ الواحد منهما في الآخر قائم على قدرة الفكر على تمثل قوانين الواقع والتكيف معها. وهذا التمثل هو شرط كل تغيير للواقع نفسه.

وينتج عن ذلك أن البحث العلمي يقوم على دراسة الظاهرة الواقعية والكشف عن قوانين عملها وعن العلاقات الداخلية التي تكون قوامها بغض النظر عن رأي الناس بها. وهو منهج مخالف كلياً للمنهج السجالي الذي لا ينظر إلى الواقع إلاّ من خلال رؤية الآخرين له، في الصراع ضد هذه الرؤية. وهذا يعني أن البحث الاجتماعي العلمي يقتضي الانتقال من دراسة الخطاب وتحليله إلى دراسة الظاهرة نفسها. والمنهج العلمي يقتضي رفض البحث عن قوانين الواقع والتاريخ في الإيديولوجية التي تعبّر عنه أو في مفاهيم الواقع والتاريخ، ذلك أن من وظائف الإيديولوجية تغييب هذه القوانين أو ابتسارها، ومن خصائص المفهوم تجريدها واختصارها. وهو يقتضي كذلك رؤية الواقع في حركته وتغيره كظاهرة نامية ومتحولة. فبدل المفاضلة المتبعة بين قيم الحداثة

وقيم الأصالة، يقوم البحث العلمي على دراسة ظاهرة التحديث وشروطها الاجتماعية ومظاهرها الثقافية والسياسية والعلمية والتقنية، والكشف عن قوانينها العامة وعن العوامل التي تدفع إليها والعوائق التي تقف أو يمكن أن تقف في وجهها، والمصالح التي ترتبط بها وتلك التي تهددها، وردود فعل الأفراد والجماعات عليها ووعيها الخاص بها ومطابقة هذا الوعي أو مخالفته لواقعها.

ويمكن لهذا المنهج أن يكشف عن أمور كثيرة مفاجئة لا تظهر في التحليل الإيديولوجي ولا في السجال الدعاوي، بما في ذلك المضمون الحقيقي الذي تعطيه كل فئة اجتماعية لهذه العملية، والتناقضات العديدة التي تقوم بين ادعاء الحداثة مثلاً والمحافظة الاجتماعية أو السياسية، أو ادعاء الأصالة والاستلاب الثقافي، وكثيراً ما يكتشف الباحث أن وراء الحركات الإيديولوجية المتناقضة أو المتباينة مطالب أو مطامح قومية أو اجتماعية واحدة أو متقاربة، ووراء الدعايات المتشابهة مصالح ورؤى متباينة، وأن بين الرافعين لشعارات القومية عتاة الانفصالية والقطرية، وبين المتحدثين بالعلمانية حماة العشائرية والطائفية.

ولا يعني هذا أن ليس للإيديولوجية قيمة في فهم الواقع أو التأثير فيه، ولكنه يعني أن الإيديولوجيات لا تفهم بمعزل عن السياق الاجتماعي والتاريخي وخارج الشروط الثقافية والسياسية التي تظهر فيها وتنمو وتتطور تركيباتها ووظائفها كأداة من أدوات الصراع. ويعني أن الإيديولوجية هي التي تفهم على ضوء الواقع وليس العكس. فبينما تجيب الإيديولوجية أساساً على أسئلة من نوع ما هي المنظومة الأفضل أو ما هو الاختيار الأسلم وما هو الهدف الأكثر واقعية، يتركّز السؤال العلمي على كيفية حصول الظاهرة، وما هي شروط تحققها التي تسمح للمجتمع أن يتحكم بها ويحولها من الداخل. ومن الأسئلة العلمية في مجال الثقافة العربية السؤال عن كيفية حصول التحول الثقافي في المجتمع العربي وما هي عوامله وغاياته، وما أصل فكرة الحداثة، وما أصل الإيديولوجية التي ترتبط بها، وما هو مصيرها. عندئذ نستطيع أن نقارن بين آثارها السلبية والإيجابية ونبلور سياسة تحديثية أو ننتقد ونفهم عملية التحديث العربي كواقع عملي وكهدف اجتماعي قائم منذ تماس العرب الأول بالحضارة الغربية الحديثة. والأسئلة نفسها نطرحها حول ظاهرة عودة التيار الإسلامي إلى احتلال مكان الصدارة والهيمنة في الثقافة العربية، فنسعى إلى معرفة منشئه والأسباب الموضوعية لنموه واحتمالات تطوره.

وبالمثل ينبغي أن نطرح على أنفسنا أسئلة يمكن الإجابة عليها والتحقق منها فيما يتعلق بالتاريخ وشروط التقدم والنهضة. وبدلاً من التباري في استخلاص أسباب نهضة الأمم من نموذج معيَّن وجاهز يقرأه كل باحث على مزاجه، علينا أن ندرس طبيعة الظاهرة التي أطلقنا عليها اسم النهضة، وكيفية حصولها ومقوماتها وأسبابها الموضوعية والذاتية وتناقضاتها والمشاكل التي أدّت إلى إجهاضها. ونخرج بذلك من الحلقة المفرغة التي تحاول أن تفهم شروط النهضة وتستخلصها من النموذج الأوروبي وتختصرها إلى مفاهيم مجردة مثل العلم والعقل والتقنية والحرية الفردية، ثم تنتقل إلى تطبيقها على الواقع العربي. إذ إما أن تكون أسباب هذه النهضة مشتقة من التاريخ والثقافة الأوروبية فلا نعرف عندئذ كيف سينتج تاريخ الشرق وثقافته نهضة مماثلة، أو تكون مستقلة عنه، فلا ندري عندئذ ما معنى وما حدود هذه المقارنة بين العالمين.

ولا يعني هذا أن الدراسة العلمية تنفي الجدال الإيديولوجي أو تلغي الحاجة إليه.

فالدراسة العلمية تجيب على مسائل لا تستطيع الإيديولوجية أن تجيب عليها، وهي ليست من اختصاصها. والإيديولوجية تجيب أيضاً على مسائل لا قدرة للعلم على إعطاء أجوبة حاسمة عليها وإنما هو يقدم المعطيات الصحيحة لصياغة مثل هذه الإجابة. ومن هذه المسائل تحديد كل مجتمع لأهدافه الكبرى وبنائه لرؤيته الكلية ومنظوماته القيمية والأخلاقية وغايات أفراده. أي كل ما يتعلق بإعطاء وجهة عامة لممارسته ومعنى أصيل لحياته. فالدراسة العلمية لا تغني عن التفكير الفلسفي والإيديولوجي والاجتماعي ولكنها تساعده على تحديد أهداف ممكنة ومعقولة، وبناء حياة المجتمع على أُسس واضحة. وهي تحصّنه ضد الشطط في الاختيار والعشوائية والتخبط في الممارسة، وتقدم لجميع الأطراف قاعدة مشتركة وثابتة للحوار لا بدّ منها لقيام أي إجماع.

وضوح القصد

شرط ثالث من شروط النظرة الموضوعية. فكل من يبحث يضع نصب عينيه غاية من بحثه ولديه حافز عليه يدفعه إليه ويشرط تحليله وتركيبه للواقع في الذهن وكشفه لجوانبه الخاصة. وأصل ذلك أن التفكير لا يحصل إلاّ بقصد، وأن لا حركة بدون حافز سواء أدرك الفاعل ذلك أم لا. ومن التفكير ما يحصل بحافز الظهور على الآخرين أو منافستهم في الجدارة والأهلية. وليست كل منافسة بالأمر السيىء، فهي

أحد مصادر دفع العلم والمعرفة. لكن الاقتصار عليها أو جعلها الحافز الأساسي يعمي قلب الباحث ولا يسمح له إلاّ برؤية جزء محدود من الواقع الذي يتيح له الظهور.

ومنها ما يحصل بقصد التماهي مع الآخرين ومشاركتهم آراءهم وعقائدهم. وكثيراً ما يدفع حب التواصل والانسجام إلى الامتثالية والاقتداء. ومنها ما يحصل بحافز الهوى فلا يرى الباحث موضوعه إلاّ من زاوية إشباع الرغبة المادية أو المعنوية التي دفعته إليه. ومنها ما يحصل بقصد الفهم والمعرفة الخالصة. ويمكن لحب المعرفة أن يؤدي إلى الاستغراق في الموضوع وتجاهل كل ما يحيط به من عوامل وعواطف وقيم وأهداف إنسانية. ومنها ما يحصل بقصد تغيير الموضوع فيدفع الباحث إلى رؤية عناصر التغيير وتجاهل عناصر الثبات، إلخ. فكل مقصد من هذه المقاصد يظهر جانباً من الواقع ويخفي جانباً آخر لا يريد أن يبصره ولا يوليه اهتماماً. وليس هناك مقولة أو نظرة واحدة تستطيع أن تشمل كل المقاصد وترى الموضوع في جميع حالاته ومن جميع جوانبه ما دام لا يوجد وعي متجرد عن كل شرط وحالة وموقع وزمان ورغبة. وهذا أصل أساسي من أصول اختلاف الناس في فهمهم للأمور، وسبب من أسباب تباينهم في الرأي. فإضافة إلى اختلاف الكلام باختلاف المتكلم وموقعه وشروط تكوينه الذاتية وظروفه الاجتماعية وطبيعة المتلقي والشاهد وموقعه ومكانه، وهي كلها عوامل تجعل الحقائق نسبية والمعارف متبدلة، هناك مقاصد الكلام المعلنة أو الخفيّة التي تُعبِّر عن مبدأ العلاقة الأولى بين الذات المفكرة وموضوع التفكير. وبقدر صدق الرغبة ووضوح المقصد يكون وضوح الفكرة ووعي الباحث لحدود معرفته وظروفها.

وترجمة هذا بالنسبة لموضوع الواقع العربي، أن التغيير الذي تطالب به كل الأطراف لا يمكن أن يتحقق إلاّ بقدر صدق الرغبة فيه ووضوح مقصده، وتوجه البحث نحو فتح آفاق جديدة للممارسة وللمبادرة الاجتماعية. وهذا يقتضي التركيز على مكامن القوة في الواقع والثقافة والتاريخ العربي مقابل نقاط الضعف والتفكك، ورؤية التناقضات المحركة مقابل التشديد على التماثلات المجمدة والمثبطة.

مغالبة الأهواء

ولا نقصد بالأهواء الرغبة المقصودة في تشويه صورة الموضوع المدروس أو تحريفها وإنما الشروط النفسية والثقافية والبيئية وأوهام العصر التي تتحكم بكل علاقة بين الذات المفكرة وموضوع التفكير، وبغض النظر عن وعي الباحث بها أم عدمه.

فليس من الممكن التعامل مع موضوع دون التفاعل معه بعاطفة إيجابية أو سلبية. والتفاعل الإيجابي بين الذات والموضوع يلغي الحواجز ويسمح بنفاذ الوعي إلى قلب الموضوع وإقامة علاقة ثابتة معه وحقيقية تجعله يدركه من الداخل. لكنه ينطوي على خطر توحيد الوعي بالواقع، وإضفاء الرغبات أو المقاصد الذاتية على موضوع البحث. والتفاعل السلبي يمنع المرء من رؤية الموضوع إلا من زاوية ما يسيء إليه (الموضوع) أو يشوه صورته. فهو لا يفكّر به إلا ليصده ويردعه عنه. وأفضل مثال على ذلك ما يختلقه الناس من أسباب للكراهية عندما ينفرون من شخص أو من جماعة أو من ثقافة، فلا يجدون فيهم إلا الصفات التي تدعم أحكامهم المسبقة عنهم وتخلق بينهم وبين موضوعهم حجاباً لا يمكن تجاوزه، كما تفعل العنصرية السائدة في بعض الأوساط وتجاه العديد من الجماعات والأوضاع. ونجد مثل هذا الحجاب عند من يتخذون موقفاً سلبياً مطلقاً من الثقافة العربية والتراث أو من الثقافة الغربية والحديثة، فلا يرى الأولون في الأولى إلا قصوراً وتخلفاً ولا يرى الآخرون في الثانية إلا عداء وتجبراً وطغياناً.

ولا ندّعي أن الإنسان قادر على تخطي الشروط الخاصة الذاتية والموضوعية التي تحدد وعيه وطريقة تمثله للواقع وللحقائق المحيطة به، وتفرض عليه رؤية خاصة تُميِّزه عن غيره. وليس هناك أي نظام للوقاية من أهواء الذات ومغريات الواقع. وليس من السهل على أحد تجاوز محدودية قيم ثقافته أو عالمه الثقافي وعاداته وتقاليده ومشاعره الشخصية والجماعية والدينية والقومية حتى لو ادعى إنكارها، ولا من اليسير عليه تجاوز أوهام العصر والحقبة وأفكارها السائدة للارتفاع في رؤيته التاريخية ـ والنظر إلى ما وراء الواقع والتاريخ المحدودين اللذين يعيش فيهما.

فالارتفاع عن الأهواء، وهو شرط الوصول إلى رتبة الموضوعية في الأحكام لا يحصل من تلقاء نفسه ولا نتيجة للتسلح بمناهج ونظريات عقلانية أو مادية. فكم من عالم يلوي عنق الحقيقة حتى تدخل مرغمة في نظام مفاهيمه الخاص عندما يكون هدفه إثبات مصداقية هذا النظام وإجرائيته. وكم من عالم يلوي عنق منهجه «المادي» حتى يقبل برؤية الحقيقة رؤيةً تنسجم مع مصالحه الخاصة وأهدافه.

إن تخطي المحدودية الشخصية والاجتماعية والتاريخية يتطلب الاعتراف بها أولاً، ثم الكفاح الواعي من أجل التقليل من أثرها، ومغالبة الذات الدائم ضد ميل الإنسان الطبيعي إلى اتباع أهوائه الخاصة وتأكيد عقائده وقناعاته، ومحاباة جماعته أو وسطه ومناصرة أترابه، ومسايرة آراء عصره.

وتستدعي محاربة الأوهام إذن مغالبة ذاتية مستمرة وتمرساً عليها يجعل المرء يتجرد شيئاً فشيئاً عنها وتخلق لديه قدرة على الارتفاع إلى رتبة الحكم والنظر الموضوعيين. وعليه أن يتساءل في كل موقف ما هي الأهواء التي يمكن أن تحجب عن عينيه الرؤية السليمة والصحيحة، وتقف عائقاً بينه وبين الحقيقة الخالصة. فإذا نجح الإنسان في مغالبة نفسه استطاع الوصول إلى أعلى مراتب الحقيقة.

بيد أن لهذه القاعدة تطبيقات معاكسة مشتقة منها يجسّدها مفهوم الالتزام. فالالتزام هو قبول الباحث بقسط من «اللاموضوعية» في رؤيته لموضوعه، يبرره موقعه منه أو ضخامة الرهان أو الموقف الأخلاقي أو طموح الفكر واندفاعه نحو المغامرة، وكل فكر شمولي هو في حد ذاته مغامرة. ويعني الالتزام التعاطف المسبق مع الموضوع وعدم النظر إلى جوانبه السلبية حتى لو كثرت إلاّ من زاوية السعي إلى تجاوزها وتدعيم الجوانب الإيجابية وتقويتها. ويكون الالتزام تجاه أمور لا يستطيع الناس الاختيار فيها، كالانتماء إلى أمة أو إلى ثقافة أو إلى عقيدة. فمهما كانت محاسن الأمة أو مثالبها ليس لدى المرء إلاّ أن ينظر إليها بما يساهم في تقدمها وتحسين حالتها، لما لذلك من أثر مباشر عليه وعلى صورته عن نفسه. ونظرة التحسين والإصلاح لا تقوم إلاّ على أساس التعاطف والتفاعل الإيجابي، إذ ليس هناك أي دافع للبحث عن حلول مثمرة لأمة أو لجماعة نرفضها مسبقاً أو نكرهها أو لا يهمنا أمرها. فالمتعاطف ينظر إلى الأمور من زاويتها الإيجابية فيدعم ثقة المجتمع بنفسه ويقوي لديه الاستعداد على مواجهة الجوانب السلبية. فليس هناك تناقض فعلي بين الموضوعية والالتزام بل إن الالتزام بقدر ما يأخذ بالاعتبار العوامل الذاتية والإنسانية التي لا يستطيع النظر العلمي أن يدركها، وبقدر وعيه لوضعيته الخاصة هو قمة الموضوعية التي تستوعب كل العوامل ولا تتجاهل أيّاً منها.



القسم الثاني

زمن النكسة

(في التجاوز الحضاري وأصل الانقسام)


ABU ABDO ALBAGL

I

الثقافة والمجتمع

حظيت الثقافة في العصور الحديثة بتعريفات متعددة بقدر ما أن الساحة التي تغطيها النشاطات الثقافية تتسع لتشمل كل نواحي الحياة الاجتماعية أو تبطنها. وهكذا من الممكن إذا حصل التأكيد على هذا الجانب أو ذاك الخروج بتعريفات مختلفة متميّزة بعضها عن البعض الآخر. وتتردد هذه التعريفات بين مفهوم ضيق للثقافة يجعلها مقتصرة بالدرجة الأولى على النشاطات العقلية العليا أو على الإنتاج الذهني العالي المستوى والمعترف به من قِبل المختصين، وبين مفهوم أقل ضيقاً يدمج في الثقافة كل النشاطات الذهنية الشعبية والرسمية الحيّة والموروثة. وبين مفهوم ثالث أكثر شمولاً يحاول أن يربط الثقافة بكل النشاطات الذهنية والجسدية التي تخلق لدى جماعة معيّنة طريقة متميزة في السلوك والحياة.

لكن جميع هذه التعريفات تشترك في نقطة واحدة هي تحويلها الثقافة إلى مجموعة من المعارف والاعتقادات والقيم والأخلاق والعادات التي يكتسبها الفرد من جراء انتمائه إلى جماعة من الجماعات. ويمكن إرجاع كل هذه التعريفات في الحقيقة إلى أدوارد تايلور الذي نشر عام 1871 أهم كتاب في الموضوع في وقته أصبح فيما بعد المرجع الأساسي للأعمال التالية، وهو «الثقافة البدائية». ويُعرّف تايلور الثقافة بأنها: «هذا الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والاعتقاد والفن والحقوق والأخلاق والعادات وكل قدرات وأعراف أخرى اكتسبها الإنسان كفرد في مجتمع». وينتج عن ذلك أن أعضاء المجتمع يتبادلون فيما بينهم أكثر مما يتبادلون مع غيرهم من الجماعات.

وهذه التعاريف مفيدة كي تظهر ما يميّز مجتمعاً عن مجتمع آخر ويفسر سلوكه المتميز. هكذا فهمت قبل القرن الثامن عشر لدى علماء الثقافة والإنسان. وقد تطور

هذا المفهوم منذ عصر الأنوار حتى أصبح لا يعني فقط هذا التمييز في السلوك وإنما أيضاً التمايز بين ما سمي بالشعوب البدائية والشعوب الحديثة المتحضرة. وما زال النقاش قائماً بين من يريد من علماء الثقافة حفظ حد أدنى من الاستمرارية بين الثقافة البدائية والثقافة المعاصرة، ومن يرى عكس ذلك، ويؤكد على التمايز الوظيفي بين الثقافتين. ويسعى علماء الإناسة، بعكس فلاسفة الثقافة، أن يطوروا دراسة الثقافة الحديثة على ضوء تحليل الثقافات القديمة ذاتها. لكنهم، هم أيضاً، لا يطرحون إلاّ الأسئلة والمسائل التي تسمح لهم بطرحها ثقافتهم. والمسألة ليست قليلة الأهمية، إذ إن الفصل الكامل بين الثقافة البدائية والثقافة الحديثة يجعل من الثقافة الأخيرة، وهي الثقافة الغربية، مقياس كل الثقافات الأخرى. وبالعكس يعني إلغاء التعارض بينهما النظر إلى الاختلاف الثقافي على أنه تمايز محلي في طريقه الاستجابات والحلول التي تقدمها كل ثقافة على مشاكل واحدة. ونقترب عندئذ من فكرة الثقافة باعتبارها تجاوزاً للطبيعة، وهي الفكرة التي أدخلها صموئيل فون بوندورف منذ القرن السابع عشر. وهنا تصبح الثقافة عملية تهذيب أو تثقيف «الطبيعة» أو الفطرة، أي ما يسميه العرب بالأدب، وما أطلق عليه كتّاب القرن السادس عشر في أوروبا بتدريب العقل، ووصفه فولتير بتكوين الروح، ثم اعتبره كَنْتْ وهيجل ونيتشه فيما بعد مظهراً للوعي البشري.

وكان هيلدر الألماني أول من استخدم الثقافة بمعنى السمات التي تُميِّز أمة عن غيرها من الأمم فأصبحت تعني الهوية القومية وارتبطت بها.

والواقع أن الثقافة ما زالت تستخدم كاسم عام يطلق على ظواهر وسيرورات مختلفة ومتفاوتة بل ومتناقضة أحياناً، وذلك حسب طبيعة المتكلم والميدان المستخدمة فيه والهدف. فقد تستعمل لتمييز ميادين ذهنية ومادية مختلفة فيقال ثقافة سياسية وثقافة بدنية، أو لتمييز أنماط سلوك أو خصوصيات قومية فيقال مثلاً ثقافة العرب روحية وثقافة الغرب عقلية، أو لتحديد مكانة اجتماعية فيقال هذا مثقف وذاك أمّي، أو لوصف جزء من النشاط الثقافي فيقال ثقافة عمالية وثقافة فلاحية، أو لوصف مواقع سياسية فيقال ثقافة تقدمية وثقافة رجعية أو ثقافة اشتراكية وثقافة بورجوازية إلخ.

كما يمكن للثقافة أن تستعمل كتعبير عن آليات ووظائف اجتماعية، وعندئذ يتحدث المرء عن أثر الثقافة في سلوك الفرد أو الجماعة، أو في تطوّر الإنتاج أو المجتمع. ولهذا تتباين التعريفات المقدمة للثقافة وتختلف حسب الأهمية التي تعطيها للفعل أو للنشاط الثقافي في التأثير على سير النظام الاجتماعي العام، وحسب اتساع

المفهوم الذي تعطيه لها أو ضيقه. فمنهم من يعتبرها بنية فوقية تابعة لبنية تحتية هي التي تحدد لها وظائفها، وتشكّل الماركسية أفضل مثال على ذلك. ومنهم من يعتبرها بنية أساسية تخضع لها جميع البنى الأخرى، كالأنتروبولوجية الثقافية التي تجعل من النظام الثقافي المنفذ إلى فهم نظام المجتمع العام وتنظر إليه على أنه بطانة هذا النظام ومكمن أسراره.

ولا شك أن هناك ارتباطاً كبيراً بين توسيع مفهوم الثقافة ودائرة الظواهر التي تغطيها، وبين تعظيم الدور الذي يناط إليها في حياة المجتمع. ويظهر الفارق مباشرة في تحديد موضوع الثقافة: هل هو نظام القيم والمعايير الذي ينظم حياة الجماعة ويتحكم بسلوك أفرادها وبسلوكها الجماعي واستمراريتها، أم هو الإنتاج الفكري للهيئة المثقفة من علماء وأدباء وفنانين، والذي يشكُل مرآة، صادقة أو كاذبة، لحياة المجتمع بكل ما تعنيه كلمة مرآة من سلبية. فالثقافة تعني بالمفهوم الأول القاعدة الأساسية التي تقوم بضبط المجتمع لبيئته وتاريخه وسيطرته عليهما، أي في الواقع تعامله سلباً أو إيجاباً معهما. وتصبح بالتالي مصدر المدنية وعلتها. وتعني بالمفهوم الثاني المتعة التي يحصل عليها الإنسان من الثقافة واستهلاك الإنتاج الثقافي. فالنظرة الأولى ترى في الثقافة مجموعة قواعد، وترى فيها الثانية جملة منتوجات ومواضيع استهلاك. وتفترض النظرة الأنتروبولوجية أن للنسق الثقافي إذن انسجاماً داخلياً قوياً يجعل من الصعب تغيير جزء منه دون إثارة رد فعل أو استجابات وتغييرات على صعيد توازن النسق كله، وأن هذا النسق يكوّن إذن نظاماً متكاملاً لا يمكن تجزيئه، وأن أي تغيير عميق في توجهات الجماعة لا بدّ أن يلقى مقاومة قوية من قِبل النسق الثقافي ما لم يترجم نفسه في مصطلحات وقواعد هذا النسق. وهنا تظهر البنية الثقافية كما لو كانت صيغاً أو أنماطاً أولية ثابتة في اللاشعور الجمعي لكل مجتمع لا تتغير ولا تتبدل على مر العصور، وتعطي للمجتمع هويته أو خصوصيته.

ومن الواضح أن الموقف العربي السائد هو مزيج من النظرتين. فهو يجمع في الوقت نفسه نظرة الاستهتار بالثقافة والقيم الثقافية كعامل من عوامل وشروط التحول والتغيير الاجتماعي، ولا يرى من هذا التحول إلاّ جانبه التقني أو السياسي ـ السلطوي، إلى نظرة ثانية تعتبر الثقافة نظاماً كلياً ونسقاً ثابتاً، عربياً أو غربياً، تشتق منه روح التطور أو تستند إليه عوامل النهضة من جهة، أو تبرز منه روح التخلف من جهة أخرى. وأصل ذلك أن التخلص من ثقافة الماضي وتحقيق القطيعة معه لا تتم إلاّ

بالانتقاص من القيم الثقافية التي يمثلها، بينما يستدعي الالتحاق بالغرب والتأثر به تقدير ثقافته وتعظيم دورها. وهكذا يتردد هذا الموقف، وحسب الحاجة، بين توليد التاريخ كله من الفكرة ومن الثقافة، وبين رفض الثقافة كقيمة في ذاتها والاستسلام لموقف العدمية الثقافية.

وينتج قصور هذه التعريفات والمواقف عن خطأين أساسيين، يقوم الأول على الخلط المتعمد أو التلقائي بين الثقافة والوعي أو الفكر أو العقل، مما يجعل من الثقافة بنية ذاتية بعيدة عن الموضوعية، ومن الصعب إدراكها أو الإمساك بها خارج نطاق الحدث أو الإبداعات الشخصية. ويقوم الثاني على الخلط بين الثقافة وبين الواقع أو الوقائع المادية الجغرافية أو المناخية أو العرقية أو البيئية أو التاريخية، مما يهدد بجعل الثقافة كتلة جامدة من الصفات أو الصبغيّات القابعة في قلب كل تجمع بشري والمكوّنة لكيانه اللاتاريخي والأبدي الذي لا يحول ولا يزول.

والبحث في الثقافة انطلاقاً من النظرة الأولى يجعلها، وفي أحسن الحالات، رديفاً لتبدل الوعي الإيديولوجي، أي تبدل التيارات الكبرى التي تسيطر على المناخ الثقافي في مجتمع ما وتميّز تاريخه، أو لجزء ديني أو علمي أو فلسفي منه. ورؤيتها بهذه الطريقة، أي من خلال أنماط الوعي الخاصة، يتفق مع مطالب الصراع الإيديولوجي الذي يفترض تفتيت هذه الثقافة وتجزيئها.

والبحث في الثقافة انطلاقاً من النظرة الثانية يضفي عليها طابعاً ماهوياً وجوهرياً يمنع الباحث من إدراك تحولاتها، بل يحرمه من إمكانية فهم تطور المجتمع نفسه. فهي هنا مجرد انعكاسات فورية لمعطيات مادية بيئية أو عرقية لا دخل للوعي ولا مكان له فيها.

النظرة الأولى تلغي كل استقلال ذاتي وقوامية متميّزة للثقافة، أي كل انسجام وتكامل داخليين، وكل زمانية خاصة، وتحولها إلى عدد لا متناه من الرؤى والتيارات والأفكار. والنظرة الثانية تلحق زمانيتها بزمانية الواقع المادي، وتحرمها من كل ديناميكية خاصة وذاتية لتطورها. وكلاهما يعني تقليص الثقافة إلى مظهرها الذاتي المحض، وعدم رؤية هذا المظهر إلاّ من زاوية الاهتمام الإيديولوجي ونظرته الخاصة إلى ماهية الوعي. فالمثقف العقلاني لا يرى الوعي إلاّ كمعقل منظم وتنظيمي، حاذفاً كل ما له علاقة بالمصادر الروحية والفنية ومنظومات القيم الموروثة التي يعتبرها تشويهاً للوعي أو مظهراً من مظاهر انحرافه أو انحطاطه أو التعبير المنقوص عنه. والباحث

المعادي للعقلانية يركز بالعكس على منابع الإلهام الروحية والأخلاقية والدينية التي لا تشكل النظم العقلية إلاّ تجسيدات مؤقتة أو تاريخية لها، فتكون عنده روح الثقافة أهم من منتوجاتها.

بيد أن جميع ما ذكرناه من تعريفات حتى الآن لا يجيب على السؤال الذي يطرحه علم اجتماع الثقافة. أي ما هي الشروط التي تؤدي في نطاق جماعة ما إلى انبثاق نظام قيم معيَّن ينظم ممارسة هذه الجماعة، ويخلق عندها حقل دلالات خاصة روحية وعقلية تصوغ من خلالها الأسئلة والإجابات التي تسمح لها بالتكيف مع البيئة المحيطة بها وإدارة أو تسيير تاريخها؟ ولماذا تنشأ ثقافات مختلفة هنا وهناك ومعايير متميّزة للوعي وللسلوك؟

لا شك أن الثقافة لا تفهم إلاّ باعتبارها مظهراً للوعي الذي يستوعب الإنسان من خلاله، فرداً وجماعة، العالم ويفهمه ويجعله شفافاً أي قابلاً للتمثل في الذهن. ولا تفهم أيضاً إلاّ باعتبارها استجابة لواقع موضوعي، قائم خارج الذهن يفرض نفسه بصرف النظر عن الفكرة أو الصورة التي يصنعها له الوعي. بيد أن هذا الوعي وذاك الواقع لا يخلقان ثقافة إلاّ عبر المجتمع والجماعة، باعتبارهما صيرورة تاريخية، أي كياناً متبدلاً ومتغيّراً ومستقراً في الوقت نفسه. فمن خلال هذا الاجتماع يصبح الوعي الذاتي وعياً جماعياً، أي مستقلاً عن وعي كل فرد لوحده، ويصبح الواقع الموضوعي والخارجي واقعاً تاريخياً، واقعاً ذاتياً أو للذات، خاصاً بخبرة الجماعة وبما تصنعه منه. فمن هذه العلاقة الاجتماعية والتاريخية بين الوعي والوجود، بين الذات والموضوع، يولد واقع جديد، أو بنية موضوعية خاصة تؤثر في الوقت ذاته في طريقة عمل الوعي كذات فاعلة، أو كفعل إدراك، وفي طبيعة الواقع الخارجي، هي ما نسميه بالثقافة.

ولا يلغي وجود هذه البنية الموضوعية ذاتية الوعي الفاعل ولا خارجية الواقع الموضوعي، بل تدخل في صراع دائم معهما. فهي شرط الانتقال من الفردية إلى الجماعة ومن السكونية إلى الحركة، أي شرط إنتاج المجتمع كصيرورة مستقلة ومتميّزة عن وجود الأفراد كأفراد ووجود الطبيعة كمعطى أجنبي أو خارجي.

وينتج عن ذلك أن اندماج الفرد في ثقافة ما ليس أمراً معطى منذ البدء بل هو ثمرة لعملية صراع بين الوعي الذي يحاول أن ينفذ إلى الواقع مباشرة وخارج أطر الثقافة وما تفرضه من شروط اجتماعية، وبين الجماعة التي تحاول أن تفرض عليه مجموعة

القواعد التي تعتبرها شرطاً لوجودها. وفي هذا الصراع يكمن في الواقع المصدر الأساسي لنمو الثقافة ذاتها وتبدلها، ونعني به الإبداع العقلي. كما ينتج عن ذلك أيضاً أن الثقافة كوعي جماعي موضوعي ومنظم يمكن أن تنفصل عن الواقع، أو أن تفقد القدرة على التعامل معه، خاصة عندما تأتي التغييرات الأساسية فيه بدافع خارجي. وعندئذ يتحرر الوعي من شروطه الاجتماعية، ويكون لتحرره هذا الدور الأول في إعادة بلورة وتنظيم الساحة الثقافية وتجديدها. وهذا يعني أن الثقافة ليست كتلة جامدة، ولا ماهية ثابتة، ولا عقلية متحجرة، وإنما علاقة توتر مستمرة، وثمرة هذا التوتر الدائم بين الوعي والواقع، والذات والموضوع، والحاضر والمستقبل، والحلم والإمكان. وبقدر ما تنجح ثقافة ما في إعطاء حلول إيجابية لهذا التوتر دون التضحية بطرفيه، أي دون إلغائه، وهو مصدر وجودها، تؤسس للمجتمع كمجتمع مدني، وتضفي عليه الاستقرار والتقدم. وتموت الثقافة أو تذبل متى ما تعمّق الانفصام بين الوعي والواقع، وزالت إمكانية تجاوز التوتر بينهما أو تحويلهما. إذ إن معنى ذلك أن المجتمع قد بدأ يفقد القدرة على التحكم بنفسه وبمحيطه.

لكن من أين تأتي قدرة المجتمع على العثور على حلول إيجابية ومبدعة لهذا التوتر الخلاّق؟ هذه في نظري مسألة تاريخية ومعقدة تلعب فيها الظروف الخاصة والإمكانات والخبرة والحظوظ التاريخية والموقع والانتقاء التاريخي دوراً كبيراً. وتاريخ الجماعات البشرية ليس مكتوباً منذ البدء على كتاب محفوظ ولا محتوماً. لذلك لا يمكن لنشوء ثقافة أن يكون اعتباطياً أو إرادياً. وليس بالإمكان توليد ثقافة أو إبداع نمط ثقافي جديد عندما يرغب فرد في ذلك أو تقرره جماعة من الجماعات. فنشوء ثقافة حيّة خاضع لعوامل متعددة ومتبدلة تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية أيضاً، قد تتوفر لمجتمع ولا تتوفر لآخر، أو قد تتوفر له في حقبة معيّنة ويفتقر إليها في حقبة أخرى. لذلك أيضاً لم تنشأ عبر التاريخ إلاّ ثقافات كبرى محدودة، وقليل منها أتيح له أن يطور منظوماته الروحية والعقلية والأخلاقية والعلمية ويصل بها إلى مصاف الحضارة العالمية.

فمن خلال إنتاجهم لوجودهم كوجود اجتماعي، أي مدني، تخلق الجماعات أنماطاً متميّزة من الوعي والسلوك ومنظومات قيم وقواعد اجتماعية وعقلية مرتبطة بالحقبة وبالبيئة وبالظروف العامة لتشكلها. وتصبح هذه الأنماط بذاتها بنية مستقلة داخل البناء الاجتماعي تؤثر فيه وتتأثر به. وقد تصبح هذه البنية التي كانت عاملاً من

عوامل النمو والتقدم في حقبة ما عاملاً من عوامل عدم التكيف في حقبة أخرى. ونسمي هذه البنية بالنسق الثقافي، ونسمي أشكال التفكير والوعي الخاصة بها بالأنماط الثقافية، والمؤسسات التي تحقق وظائفها العلمية والدينية والأخلاقية والفنية بالمنظومات الثقافية. ونسمي التمفصل الخاص الذي تأخذه في حقبة أو عهد معيّن هذه الأنماط والمنظومات بالنظام الثقافي.

فالثقافة هي إذن جملة الأنماط (القيم والقواعد والأعراف والتقاليد والخطط.. إلخ) التي تبدع وتنظم لدى جماعة ما حقل الدلالات (العقلية والروحية والحسية) وتحدد بالتالي لدى هذه الجماعة أسلوب استخدامها لإمكانياتها (البشرية والمادية) ونوعية استملاكها لبيئتها. ويكون نجاح الثقافة وتطورها بقدر فاعليتها في تحقيق الاستخدام الأمثل لإمكاناتها (الجماعة)، وهو ما ينعكس في قدرتها على التحكم بنفسها أي بصراعاتها الذاتية وبيئتها الخارجية، وفي تمكنها من السيطرة على مصيرها. فإذا انعدمت هذه السيطرة، وهي أصل المبادرة التاريخية وحرية الإرادة، فقدت الجماعة تدريجياً ثقتها بثقافتها وبالقيم المتجسّدة فيها، وكان ذلك إعلاناً عن تخليها عنها واندماجها في ثقافات وشعوب أخرى، أو بداية لتحللها كمجتمع مدني واستسلامها للعنف كمبدأ وحيد ممكن لتنظيم علاقاتها الداخلية. فالثقافة بهذا المعنى مصدر المدنية.

إن للأفكار التي تتداولها المنظومات العقلية وللقيم التي تغذي المنظومات الأخلاقية أو الإيديولوجية جذورها العميقة في حقل الدلالات الواسع الذي هو بمثابة البحر الذي تمتح منه كل النظم الفكرية أدواتها. وما يقوم به العقل العلمي أو الإيديولوجي أو الفني ليس إلاّ إعادة تنظيم هذه الدلالات أو جزءاً منها من أجل إنتاج المعارف الموضوعية العملية أو الإعلان عن الوجود من حيث هو وجود، ومن أجل إنتاج المعايير الناظمة للسلوك الاجتماعي أو للمتعة الفنية. وإغناء التجربة الشعورية بالدلالات الجديدة والقيم الجمالية هو ما يكون أساس النظم الفنية والأدبية. ويعطي لكل ثقافة وللحضارة المرتبطة بها معانيها الأولى والقاعدة الرئيسية للهوية الجماعية. وليس التذوق الجمالي والفني إلاّ عملية المشاركة في هذه الدلالات الشعورية وثمرة لإغناء التجربة الفردية الناجمة عنها.

إن تنظيم حقل الدلالات معرفياً وأخلاقياً وفنياً لا يعني مع ذلك خلق هذه الدلالات من العدم ولا استنفادها، بل إخضاعها حسب المقصد لمنظومة قواعدية

إضافية، أي تحديد «قيمتها التداولية» حسب المجال الذي تستخدم فيه. فالعلم هو أولاً منظومة اصطلاحية من القواعد المفروضة على عملية التفكير والتي تهدف إلى ضبطها في اتجاه يتيح لها كما قلنا إنتاج المعرفة الموضوعية أو العلمية. والأخلاق هي أيضاً منظومة قواعد تُخضع لها الدلالات، وكذا الأمر بالنسبة لمختلف الفنون والآداب.

ولهذا فإن التجربة العقلية لجماعة ما لا تنحصر في التجربة العلمية أو الأخلاقية أو الفنية، ولكنها تتجاوزها جميعاً وتصب في حقل أوسع وتعيد بناء هذا الحقل في كل مرة يمر فيها المجتمع بتجربة حضارية جديدة. ورغم تميّز هذه النظم المعرفية والأخلاقية والفنية، فإنها تبقى مرتبطة بنسغ واحد هو الثقافة التي تنتمي إليها، والتي تستمر في الوجود على مدى تاريخي طويل وتمتد أو تتسع باتساع الثقافات الجزئية أو الكلية التي تهضمها أو تنجح في استيعابها. ومن هنا فإن غنى الثقافة وقدرتها على التكيف مع الأوضاع الجديدة الطارئة مرتبطان بتنوع مصادرها الأساسية وثروتها من الدلالات القائمة والمخزونة أي من تراثها الماضي والراهن.

والنتيجة الثانية لذلك، أن العقل لا يتكوّن من ماهيّة صلدة واحدة وأحادية، بل هو مكوّن من بنيات مختلفة علمية وإيديولوجية وفنية، أو معرفية ومعيارية ورمزية متفاوتة في مقاصدها ووظائفها وطريقة عملها وزمانيتها. وتبيِّن أركيولوجية الثقافة أن زمانية المنظومة المعرفية ليست متطابقة بالضرورة مع زمانية المنظومة المعيارية أو الرمزية، وأن قيم هذه المنظومات يمكن أن تتطور بشكل متباين وتنتمي بالتالي إلى حقب اجتماعية وثقافية مختلفة. فقد تجتمع المفاهيم العلمية الوضعية مع مُثُل عُليا تقليدية أو مع قيم فنية «بدائية». وهذا التباين هو من صميم التجربة الثقافية والحضارية لكل جماعة، وهو مصدر التوتر الخلاّق الذي يحرك العقل ويدفعه إلى الإبداع. ولا يحصل التطابق المطلق فيما بينها إلاّ في مراحل جمود الحضارة وذبولها، وكمؤشر على استنفادها لطاقاتها الإبداعية. لكن صعود الحضارة في مناطق أخرى وتطورها لن يلبث حتى يدخل التفاوت من جديد في بنية العقل والثقافة الراكدة فيغزوها بدفق لا يتوقف من الدلالات المتجددة العلمية أو الشعورية.

والأصل في هذا التباين أن زمنية الوعي العلمي مرتبطة بتطور المفاهيم العلمية المجردة وغير المرتبطة مباشرة بالصراع الاجتماعي أو بالتجربة الشعورية الفردية. إنها الأكثر اشتراكاً بين العقول الإنسانية بغض النظر عن الخصوصيات والحدود الجغرافية. وهي الإنتاج الحضاري الأكثر قدرة على الحركة والتنقل بين الثقافات دون إثارة

مقاومات عنيفة أو هامة. والأمر أصعب من ذلك فيما يتعلق بالمنظومات المعيارية الأخلاقية والإيديولوجية التي ترتبط بزمنية الصراع القومي والاجتماعي، وتجسّد خصوصية كل جماعة ومركز توازناتها الأساسية. وقد أجمع العرب منذ أكثر من قرن على أخذ المعارف العلمية دون تردد عن الغرب، لكنهم يتنازعون حتى اليوم في نوعية القيم والمعايير التي يمكن لهم أن يستلهموها منه دون تهديد قيم المدنية العربية ـ الإسلامية. أما البنيان الرمزي ـ الخيالي، من لغة وآداب وفنون وأساطير، فهو الأكثر ارتباطاً بالحياة اليومية والأكثر مقاومة للتحول والانتقال والتبادل. فلم يكن يخطر لأحد أن من الممكن استبدال اللغة العربية أو تعرضها لخطر الزوال. فتغير البنيان الخيالي ـ الرمزي يعني في الواقع ويفترض تغيّر التاريخ نفسه، والشروط الكبرى لوجود الجماعة ومحيطها وعلاقاتها المادية والمعنوية بغيرها وبالطبيعة. وهو أمر مستحيل بدون القضاء على الجماعة ذاتها واندماجها بجماعة أخرى أو بعثها بعثاً جديداً. فالمنظومة الرمزية الخيالية، وهي التي ينشأ منها الفن، هي المنظومة الأكثر رسوخاً في كل مجتمع والأعظم اتساقاً وتجانساً رغم أنها الأكثر انفتاحاً والأقل ضبطاً قاعدياً. وهي رغم تنوعها الشديد وارتباطها المباشر بالتجربة الشعورية المعاشة لكل فرد، المصدر الأول لوحدة مشاعر أفراد الجماعة وأفكارهم.

إن التصورات والمشاعر والعواطف وردود الأفعال والمواقف والتوجهات التي تظهر على سلوك الأفراد والجماعات ليست بالأساس ولا بالضرورة ثمرة لتفكير عقلي متأنٍ ولا لتأمل أخلاقي أو إيديولوجي. بل هي التي تتحكم في أغلب الأحيان، ولدى الأغلبية، بأفكار الناس وبالمبادئ التي يعلنون انتماءهم إليها. وغالباً ما تكون هذه الأفكار العقلية والإيديولوجية وسيلة لإضفاء نوع من العقلانية والشرعية على هذه المواقف الأولى الشعورية. ومن هنا يزداد التأكيد في علوم النفس والمجتمع معاً على هذا اللاوعي سواء أطلقنا عليه اسم اللاشعور أو الروح الجمعية أو روح الجماعات لتفسير ظواهر لم يكن من الممكن فهمها من قبل.

لو تأملنا بالموضوع قليلاً اكتشفنا أن هذا اللاوعي هو أصل أو قاعدة كل سلوك. وليست المدنية شيئاً سوى إبداع وبلورة النظم العلمية والإيديولوجية والفنية التي تساعد من خلال إخضاع انفعالاتنا لضوابط وقواعد مقبولة ومعقولة ومدركة على التحكّم بها وتجاوزها. أي على توسيع دائرة المدرك، والوعي. وهو أصل الحرية وتحكُّم الإنسان بنفسه ومصيره. فإذا وهنت هذه المنظومات والقواعد أو فسدت، عادت ردود الأفعال

اللاواعية لتحتل موقع الصدارة في سلوك الإنسان بدل الأفعال الواعية والمتروية، ودخل الشعور في دائرة الضرورة العشواء. والواقع أن ما نسميه لاوعياً ليس هو إلاّ الطابع الاعتباطي وغير المنظم، أي المنطلق من كل قيد لمشاعرنا. وأولى درجات الوعي هي تنظيم هذه المشاعر حسب الموضوعات المطروحة أمامها، أي تكوين دلالات أو سلاسل دلالية كما يقول الفيلسوف الفرنسي «لاكان». وبدون تحويل العالم إلى دلالات ليس من الممكن فهمه ولا استيعابه. والرمز أبسط أنواع هذه الدلالات لأنه يربط بين عنصرين متجانسين إما بسبب التشابه أو التجاور[4].

الثقافة والنسق الاجتماعي

وعندما نقول إن الثقافة ليست مجرد النتاج الفكري ولا النظريات أو الأفكار المتداولة، فنحن نريد أن نؤكد على السيرورات العميقة التي تنشأ الثقافة بها ومن خلالها، وهي سيرورات رمزية ومعيارية وعقلية تتجاوز النشاط العقلي الهادف وتفيض عن النشاط العقلي المنظم. وبدون هذا التمييز لا يعود هناك أي فارق بين الثقافة والفكرة، أي بين الشجرة التي هي كينونة تاريخية حيّة مبدعة، وبين الثمرة التي هي منتوج جامد وجاهز للاستهلاك، وإن احتوى في صلبه على إمكانات أكبر.

وعندما نقول إن مطابقة النسق الثقافي مع النسق الاجتماعي واعتبار أحدهما انعكاساً للآخر يقضي على زمانية الثقافة الخاصة ووظيفتها، فذلك لأن مثل هذه المطابقة تجعل من المستحيل فهم أهم موضوعين في نشاط الثقافة، هما أولاً كيفية خضوع الشعور أو السلوك لمعايير وقيم وقواعد ثابتة في كل مجتمع، أي كيفية نشوء الوعي والمنظومات الروحية والعقلية، ومن ثم نشوء المدنية ذاتها. وثانياً كيفية حصول

---

(4) يقول علماء الدلالة أو الدلاليون: إن الدلالة لا تتكوّن إلاّ من دال ومدلول، وهي تنجم عن ترابطهما. وإن هذه العلاقة هي علاقة اصطلاحية وتعسفية أي أن الدال ليس له علاقة شبه بالمدلول عليه، ولكنها ضرورية، أي لا يحصل المعنى بدونها. أما الرمز فهو يربط بين دالين أو مدلولين ضمن علاقة غير ضرورية، وإنما مقصودة. فمعنى العلم لا يدرك بدون الربط بين الكلمة علم (الدال) والعلم الموضوع (أي المدلول عليه). أما القول إن العلم رمز للوطن، فهو تواضع ومعنى إضافي لا يزيد في معنى العلم ولا الوطن وهو غير ضروري لصلاح معناهما. من هنا يمكن القول إن الرمز أو المنظومة الرمزية تحتوي في ذاتها على تاريخ كل ثقافة وظروف نشأتها وتحولاتها المتعددة عبر التاريخ. انظر: أوسوالد دوكرو ـ تزفيتان تودوروف، **القاموس الموسوعي لعلوم اللغة**، (بالفرنسية)، باريس، 1972.

الإبداع والتجديد داخل المجتمع، ولا نعني به مجرد الإبداع العقلي، بل تجديد المجتمع لعلاقاته ومنظوماته الذهنية والمادية معاً.

لذلك نقول إن الثقافة تشكّل ضمن النسق الاجتماعي العام نسقاً فرعياً متميّزاً ومستقلاً يتفاعل مع بقية الأنساق الفرعية الأخرى ويتطور معها وبها. ويقوم، في إطار إعادة إنتاج الاجتماع البشري كاجتماع مدني، بوظائف خاصة، أهمها الابتكار الذي يشكّل عاملاً أساسياً من عوامل التجديد الاجتماع، والاتصال الذي تقوم عليه الوحدة العميقة للجماعة. وهو كنسق يتمتع إذن بانسجام داخلي عميق وباستقلال نسبي عن بقية الأنساق، ولا يمكن النظر إليه كمجموعة مفككة من العناصر المتجاورة أو المتنافرة من مذاهب وتيارات ومدارس أو من قيم ورموز وأساطير لا يربطها رابط. ويعني هذا أن هناك حداً أدنى من الانسجام داخل النسق بين المنظومات الروحية والعقلية والعلمية التي تكونه، مما يعطيه إمكانية التصرف كوحدة متميّزة في نطاق النسق الكلي الاجتماعي.

فالأصل في المجتمع أنه يكوّن كلاً واحداً لا تنفصل فيه الثقافة عن السياسة عن الاقتصاد. فهو النتيجة أو الثمرة المشتركة للتفاعل المتبادل بين مختلف هذه النشاطات والفعاليات الروحية والعقلية والإنتاجية والسياسية. لكن المرء يدرك بالحس السليم أن موضوع الثقافة وميدانها يختلف عن موضوع السياسة وميدانها، كما يختلف عن موضوع الاقتصاد وميدانه أيضاً. بيد أن هذا الاختلاف لا يعني القطيعة بقدر ما يعني تعدد آليات ونظم التوازن الاجتماعي مما يسمح للنسق الاجتماعي أن يحتفظ باستقراره ووحدته عندما يتعرض أحد أنساقه الفرعية للتخلخل أو الانهيار. ومن وظائف الثقافة الأساسية توحيد هذه الأنساق عن طريق توحيد الأنماط العقلية التي تحكمها. فأنماط الوعي تنطوي في ذاتها وبصورة جنينية على أنماط الحكم، وأنماط الحكم والوعي تنطوي في ذاتها وبصورة جنينية أيضاً على أنماط الإنتاج والاستهلاك لأن الثقافة تغذي الأنساق الاجتماعية كلها بقيم مماثلة فتخلق نسيجاً اجتماعياً واحداً قادراً على إعادة إنتاج نفسه بشكل متكامل في أية نقطة يتعرض فيها للفساد. وبإمكان النسق الاجتماعي الناجز الذي فَقَد أحد مرتكزاته الاقتصادية أو السياسية أو العلمية أن يستند إلى المنظومات الباقية حتى يستعيد توازنه وتكامله. فالأمم الغربية التي حطمت الحرب جهاز إنتاجها، أو قضت على دولها، استطاعت أن تنطلق من الخبرات والمعارف والقيم والمشاعر القومية التي احتفظت بها لتعيد بناء نفسها من جديد بشكل كامل.

وهذا يعني أن للنسق الاجتماعي مرونة كبيرة مصدرها تعدد منابع توازنه وتمايزها بعضها عن البعض الآخر. وهو ما يسمح له في الحقيقة، حتى عندما لا يكون معرضاً لهزة، بتحقيق التجديد الضروري لكل مجتمع، فبسبب تعدد مصادر التوازن هذه يستطيع المجتمع أن يبيح لنفسه دون خوف على مصيره تعديل أو تغيير إحدى البنيات الأساسية فيه مطمئناً إلى البنى الأخرى الثابتة. وهكذا وبالتناوب يطور مجموع بنياته. وهذا التوازن المركب هو في الواقع شرط بقاء كل كينونة حيّة.

وليست الثقافة في الحقيقة إلاّ المجتمع نفسه وقد أصبح مظهراً للوعي أو وعياً. وهذا الوعي هو في الوقت ذاته وعي للذات، بقدر ما هو وعي لأجزائها ومظاهرها المختلفة السياسية والاقتصادية. فالدولة قبل أن تكون قمعاً وإكراهاً هي مفاهيم وتصورات، والصناعة قبل أن تكون استغلالاً أو استثماراً للعمل والجهد هي أيضاً نظرية وعلوم وقيم فكرية واجتماعية. فالثقافة موجودة إذن في كل النسق الاجتماعي وليست محصورة في مكان معيَّن فيه.

ولكن الثقافة تواجه في الوقت ذاته مقاومة من الأنساق الأخرى التي تجد في وظيفة الثقافة تحديداً أو تضييقاً عليها. فإرضاء الحاجات المادية بدون تأخير يمنع التفكير بابتكار نظم اقتصادية أكثر إنتاجية أي ظهور نظام اقتصادي ذي بعد ثقافي. والصراع على السيادة داخل المجتمع، يصطدم بالوحدة العضوية التي تخلقها الثقافة على مستوى الرموز والمشاعر والحساسيات والعقليات. فإذا لم تجد إحدى المنظومات الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية مقاومة أمامها من غيرها تمددت وسيطرت على النسق الاجتماعي بأكمله وفرضت عليه مناخها. وعندئذ، وإضافة إلى ما تفرزه من تضخم سرطاني في نشاطها، فإنها تحطّ من مستوى توازن النسق الاجتماعي ككل وتعلق مصيره على مصدر واحد، إذا ضعف أو أصابه الفساد انهارت الجماعة واندثرت. ويشبه ذلك الحالة التي تعيشها الكثير من مجتمعات العالم الثالث التي احتلت السياسة ـ والدولة ـ كل النسق الاجتماعي وأصبحت مركز توازنه الوحيد مع تفكك أو فساد منظوماته الثقافية والاقتصادية. بل إن ذلك قد انعكس على البنية السياسية نفسها فحوّلها إلى سياسة قوة، أو هيمنة بالقوة المحضة، وساهم بذلك في تكوين سيطرة اجتماعية قائمة على سلطة أقلية ثابتة لا تتبدل حلّت محل المجتمع بأكمله واستقطبت وظائفه كلها.

ومن هنا فإن دراسة الثقافة لا تصبح ذات قيمة حقيقية إلاّ عندما تسعى إلى

الكشف عن السيرورة المتميّزة لتطور أنماط الوعي والسلوك لدى جماعة معيّنة، وعن أثر هذا التطور على تطور المنظومات الاجتماعية السياسية والاقتصادية الأخرى، أي عن دور الثقافة في التطور الاجتماعي عموماً.

وللثقافة ثلاث وظائف أساسية معرفية ومعيارية ورمزية تنطبق بشكل عام على المنظومات الأساسية الكبرى التي ذكرها القدماء وركّزت عليها الفلسفة الكلاسيكية: الحق والخير والجمال. ولكنها لا تتطابق معها في الحقيقة. ففي المعرفة العلمية نشاطات معيارية ورمزية أساسية، والعكس صحيح أيضاً. لكن يمكن القول إن كل واحدة من هذه المنظومات تنطوي على نشاط رئيسي يتفق مع إحدى الوظائف المذكورة.

فالمنظومة المعرفية تحدد مكانة العلم وسُبُل الوصول إلى المعارف اليقينية وإنتاجها، وتقود من ثم إلى ترتيب معيّن للمفاهيم والدلالات يعكس أولويات هذا الإنتاج وشروطه العامة الروحية أيضاً. لذلك نادراً ما تستقل نظرية التحصيل المعرفي عن الرؤية الفلسفية العامة للكون، وعن ميتافيزيقا معلنة أو ضمنية تحدد مضمون العقل والعقلانية ودلالاتهما، وتضع المسلّمات الأولى أو البديهيات التي لا برهان عليها لعمل العقل.

وتُعيِّن المنظومة الأخلاقية معنى الخير ومعنى الشر، وتخلق شعوراً أخلاقياً أو ضميراً يقوم لدى كل فرد بتنظيم المعايير المقبولة لسلوكه من ذاته. وتحدد هذه المنظومة مختلف المفاهيم التي تدخل في نطاق التمييز بين المحرّم والمباح ودرجاتهما من مفضّل ومستحسن ومطلوب ومكروه وواجب وفرض وسنّة وممنوع ومسموح.. إلخ وهي المفاهيم التي تُعبِّر عن تطور هذه المنظومة ونضوجها.

وتحدد المنظومة الرمزية معنى الجميل والقبيح، أي معنى الممتع والمنفِّر، وجملة المعايير التي تساهم في إحداث المتعة الفنية أو تقضي عليها. وهذه المعايير ليست فطرية ولا موروثة ولكنها مكتسبة ومقصودة في كل نظام ثقافي. وهي تتغيّر بتغيُّر القيم الأساسية والاكتشافات العقلية التي تحرك النظام ككل.

وبتحديدها لهذه الوظائف تقوم الثقافة بتكوين العقل أي جملة الطرائق والمعايير التي تحكم رؤية الإنسان للواقع وتنظمها، وتحدد كيفية استيعابه لهذا الواقع. ولذلك كان العقل يبدو للقدماء وكأنه ملكة، أي قدرة فطرية على الفهم والتحليل والاستيعاب،

بقدر ما كان يبدو واحداً ومشتركاً لدى الجميع. وخلق «ملكة» عقلية لدى كل فرد من أفراد الجماعة هو في الواقع الأساس الأعمق لضمان توحيدها وتنظيمها، وهو شرط التواصل الاجتماعي. وأصل التواصل ليس مشاركة جميع الناس أو اشتراكهم في أفكار واحدة، وإنما خضوع تفكيرهم لطرائق ومعايير مشتركة أساسية، مما لا ينفي أيضاً الاختلاف في الرأي والانفراد بالأفكار.

فإذا غابت هذه الطرائق والمعايير المكوّنة للغة التواصل الأساسية زالت إمكانية التفاهم، وفَقَدت الجماعة مبرر وجودها. إذ كي تكون هناك بنيات اجتماعية وسياسية واقتصادية ثابتة، وكي تكون هناك دولة ومؤسسات وقوانين ومحاكم وقضاة، وكي يكون هناك إنتاج وعرض وطلب، لا بدّ أن تكون هناك جماعة موحَّدة ومستقرة ومستمرة عبر الزمن. لذلك أيضاً ليس هناك ثقافة ولا يمكن أن تنمو الثقافة وتزدهر إلاّ داخل إطار «قومي»، أي ضمن دولة وجماعة موحدة. وهذا لا يعني أن الدولة القومية هي وحدها التي تخلق ثقافة، ولكنه يشير إلى أن الثقافة كعملية تاريخية مستمرة، هي عملية إنتاج وحدة الجماعة واستمرارها في الوعي، أي في مستوى آخر غير المستوى الاقتصادي والسياسي. فهي السياسة والاقتصاد معكوسين في الوعي، أي منظوراً إليهما في إطار تاريخي أشمل وأعمق من إطار الإنتاج اليومي للحاجات المادية، أو للسلطة التنفيذية أو التشريعية.

ويتطور النسق الثقافي بقدر ما تتطور علاقات الجماعة الداخلية ووحدتها وتواصلها، أي بقدر ما يتيح توازن المصالح الاجتماعية المتعارضة استقراراً نسبياً يسمح بتحسين طرق الإرضاء العام للحاجات وبتهذيبها. وينعكس هذا في تطور وانطلاق الإنتاج المادي والأدبي وفي التنوع المتزايد للحاجات وطرق إشباعها، وفي الأحاسيس ونماذج التفكير والرؤى والتصورات عامة.

ويكوّن النسق الثقافي، حسب القيم الأساسية التي يعمّمها في حقبة معيَّنة ولدى جماعة محددة، أنماطاً ثقافية تعكس عقليات سائدة وتجسدها في فلسفات أو أصناف أدبية أو أساطير أو فنون. وهذه الأنماط يمكن أن تنتقل من ثقافة إلى أخرى في الحقبة نفسها أو في حقبة أخرى وتُشحن بقيم ودلالات جديدة، وذلك تبعاً للنظام الثقافي ـ الاجتماعي الذي تدخل فيه.

ونقصد بالنظام الثقافي ـ الاجتماعي، النسق الثقافي كما هو قائم في حقبة معيَّنة وضمن علاقات اجتماعية وسياسية معيَّنة أيضاً تحدد طريقة عمل المنظومات الثقافية

المعرفية والمعيارية والرمزية وعلاقاتها فيما بينها والقيم الأساسية السائدة في كل منها بما يخدم السيطرة الاجتماعية القائمة. وهو ما تجسّده وتهدف إليه، في كل نظام اجتماعي، السياسة الثقافية. فتغيُّر النظام الاجتماعي، أو طبيعة السيطرة الطبقية، يغيّر من نمط المعايير والقيم الثقافية السائدة أو بعضها، ويحمل إلى المقدمة هذه المنظومة الثقافية أو هذا الجهاز أو ذاك. فاللغة هي على سبيل المثال عنصر من عناصر النسق الثقافي العام، لكن القيم الجمالية لاستخدام هذه اللغة في حقبة معيَّنة هي من عناصر النظام الثقافي، وهي مرتبطة بوضعية اجتماعية ـ سياسية تاريخية محددة، وبسياسة ثقافية واعية أو عفوية، وبالمكانة الخاصة التي تحظى بها الفئة المثقفة أو جزء منها في فترة ما، وكذلك بالمصالح الاجتماعية السائدة في نظام اجتماعي معيَّن. ويمكن القول إن النظام الثقافي يتجسَّد بشكل عام في كيفية استخدام العناصر المتعددة التي تنطوي عليها البنية الثقافية وطريقة ترتيبها وجمعها وتركيبها.

فالنظام الثقافي يرتبط إذن بنظام اجتماعي سياسي محدد، ويستجيب لمطالب استقرار وتبدل هذا النظام. وكل نظام ثقافي لا بدّ أن يعيد النظر في سُبُل نقل المعرفة وتحصيلها وميادين انتشارها وتوزيعها، فيؤكد على ميادين بحث أو فن ويهمل أخرى، ويشجع على نوع من النشاط الذهني ويحد من نشاط آخر أو يمنعه. وكل ذلك مرتبط بتغيّر الوظائف التي يعطيها كل نظام اجتماعي ـ سياسي للثقافة أو لبعض منظوماتها بقصد تحقيق أهدافه الكبرى الاجتماعية أو الفئوية أو القومية. ولا شكّ أن قيام نظام ثقافي بهذا المعنى يفترض وجود سياسة ثقافية، أي قدراً محدداً من التدخل الإرادي للسلطات العامة في سيرورة النشاطات الذهنية. بيد أن هذا التدخل لا يعني بالضرورة ولا يفترض وجود سياسة ثقافية واعية لنفسها ولا يتعلق بها. إنه يستند إلى استجابات عميقة للأوضاع القائمة، ويقوم على توازنات تزداد قوة أو ضعفاً حسب الظروف، وهي التي تحاول أن تتحكم بها وتبدلها السياسات الثقافية. وعندما نتحدث عن توازنات فنحن نقصد أن النظام الثقافي كأي نظام آخر متغيّر، ولا يلغي التناقض ولا الصراع القائم في داخله بين تيارات وتوجهات وقيم ورؤى مختلفة ومتباينة، ولكنه يجسّد استقرار التوازن لصالح أحد الأنماط الثقافية أو التيارات الفكرية. وهو نظام متقلب بالضرورة وغير ثابت، خاضع لتغيّر ميزان القوى الاجتماعي، ولتوجهات السلطة عامة، وخاضع أيضاً لعوامل الضغط الخارجية سواء أكانت قومية أو حضارية عالمية أو إبداعية. وكل هذه العوامل تؤثر في عمل النظام الثقافي وتبلوره، ولا تنجح السلطات

السياسية دائماً وبالضرورة في الحد من أثر هذه العوامل، بل من الممكن أن تخسر الهيمنة الفكرية والإيديولوجية لفترة طويلة، لصالح طبقات خاضعة أو تأثيرات خارجية، بالرغم من إمساكها بالمؤسسات واحتلالها لها. بهذا المعنى يمثل النظام الثقافي الثقافة على مستوى توازن القوى الفكرية والروحية، وهو مستوى التبدل والتغيّر الأسرع والأكثر تردداً وسهولة، وإن لم يكن الأعمق والأكثر ديمومة. إنه يمس إذن نشاطات العقل العليا ومنتجاته أكثر مما يتعلق بالبنية الرمزية ـ الأسطورية للثقافة.

II

جدل الثقافة والسلطة

يدرس علم اجتماع الثقافات شروط التحول والتغيير الثقافي ومضاعفاته على التوازنات السياسية والاقتصادية للمجتمع. وهو الذي يستطيع أن يبيِّن مضمون المقاومات التي يمكن أن تظهر هنا وهناك، وطبيعة الرهانات الخاصة بكل فئة اجتماعية، ومعنى التغيير الثقافي وأثره على التراتب الاجتماعي.

إن المنظومات الثقافية المعرفية والاعتقادية والرمزية تخفي إذن مواقع اجتماعية ـ سياسية وتكرّسها في الوقت نفسه بقدر ما هي انعكاس لها. والصراع على الأفكار أو على الرموز، واحتلال الساحة الثقافية من قِبل تيار أو آخر، يعطي هذا الفريق الاجتماعي أو ذاك ميزات أساسية في عملية السيطرة التي يدخل فيها. وقد أظهرت الدراسات الاجتماعية إلى أي حدّ تختلف أذواق الناس باختلاف منبتهم الطبقي أو ظروفهم المعيشية. وتكاد بعض الألوان والرموز والأفكار والأساطير تكون حكراً على فئة اجتماعية دون أخرى في إطار الثقافة الواحدة نفسها.

فبقدر ما يجسّد النمط الثقافي طريقة في الحياة يحمل انتشاره أو انحساره قيماً إضافية تتعلق بترتيب المواقع الاجتماعية، أو إذا شئنا قيماً سياسية بالمعنى الواسع لكلمة السياسة، فالانتقال مثلاً من صناعة حرفية تقوم على تعاون الصنّاع مع المعلم، وعلى الروح الأبوية وروح الدفاع المشترك عن المهنة، إلى صناعة حديثة تقوم على الإنتاج بالجملة والتجريد المطلق للقيم في البضاعة أو في الأجر أو في الربح، لا يظهر فقط كتطور للتقنية وكتقدم للمعارف والعلوم والثقافة، ولكنه يحمل في طياته أيضاً تغيّراً في العلاقات الاجتماعية وفي وضعية الأطراف المختلفة المشتركة في عملية الإنتاج. وتتطور الثقافة، ويتطور الإنتاج الثقافي بقدر ما تتطور علاقات الجماعة الداخلية

ووحدتها. أي بقدر ما يتيح توازن المصالح الاجتماعية المتعارضة استقراراً نسبياً يسمح بتحسين طرق الإرضاء العام للحاجات وتهذيبها. وينعكس هذا في تطور الإنتاج الفكري والمادي وتنوع وتمايز الحاجات والأذواق.

ويعكس النمط الثقافي السائد في حقبة محددة ولدى جماعة محددة طبيعة ودرجة الاستقرار الاجتماعي واحتمالات تطوره أيضاً. وهو يجسّد إذن آلية توحيد الجماعة، ويمثل مستوى تطور التركيبة الاجتماعية. ويمكن للنماذج الثقافية التي تنتقل من نسق ثقافي إلى نسق آخر أن تؤثر سلباً أو إيجاباً على توازن هذا الأخير، ويمكنها في بعض الحالات أن تهزه من الأساس. إن دخول مقولة الفرد النابعة من الثقافة الغربية الحديثة في نسق ثقافي تقليدي وجماعي تؤدي إلى تفجير كل النسيج الاجتماعي وتنثيره. وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم ردود الفعل التي تنشأ ضد عملية دخول نماذج ثقافية جديدة في مجتمع تقليدي خاصة عندما لا يتمتع المجتمع بقدرات كافية على ضبط تفاعلات السلطة الناشئة عن هذه العملية وآثارها.

والواقع أن الحديث عن ثقافة قومية واحدة يخفي تعدد أشكال الوعي وأنماط التفكير والسلوك الموجودة داخل كل ثقافة قوميّة حيّة. لكن النظرة المجهرية لها تُظهر مدى التنوع والتوازن التركيبي الذي تنطوي عليه. فحسب اختلاف الحالات والوضعيات الاجتماعية وتعددها داخل كل جماعة إنسانية، تختلف رؤية العناصر أو الفئات المكوّنة لها للعالم، وطريقة تحويلها للواقع المحسوس في الذهن، وترجمتها له إلى أشكال ومنظومات عقلية أو رمزية. ولهذا تختلف أيضاً الوظائف الثقافية الجزئية في كل ثقافة باختلاف المكانة التي يحتلها كل فريق اجتماعي أو يعتقد أنه يحتلها، كما تختلف باختلاف رؤيته وتحديده لنفسه، ولهذا لا تأخذ المعاني القيم الرمزية ذاتها، ولا تظهر بالصورة ذاتها عند جميع الأطراف داخل ثقافة واحدة، أو داخل منظومات النسق الثقافي.

ويدفعنا هذا التمايز والاختلاف في الرؤى والتصورات الثقافية التي تنطوي عليها كل ثقافة إلى التمييز بين أنواع متعددة من التوتر أو الصراع الثقافي داخل الثقافة القومية ذاتها. فهناك بشكل عام التوتر الدائم بين أنماط الوعي التقليدي وأنماط الوعي الحديثة، وبين الأنماط الدينية والأنماط القومية، وبين الأنماط المدرسية والأنماط العائلية، وبين الأنماط السياسية والأنماط الأخلاقية، وبين أنماط التسلية وأنماط الإنتاج.. إلخ. ويبدو لنا أن هذه الأنماط لا تتمتع بالذخيرة نفسها ولا بالقيم المعنوية

والرمزية والاجتماعية ذاتها. فقد تصطدم ثقافة المدرسة مع ثقافة العائلة وثقافة الاستهلاك مع ثقافة الإنتاج، والثقافة العالمة، أو ثقافة المتعلمين، مع ثقافة الجمهور العام أو الأميين.

وهذه التوترات التي تنجم عن اختلاف الأنماط الثقافية وتصادمها ليست، مع ذلك، على درجة واحدة من التفجر والعمق، كما أنها ليست على مستوى واحد من الأهمية بالنسبة لسير النشاط الثقافي وتوازن النسق بشكل عام. فمن الممكن أن يتم تجاوز بعضها بسهولة، بينما يستعصي بعضها الآخر على كل تسوية أو حل.

وينبغي أن نقول إن الصراعات الاجتماعية لا يمكن إلاّ أن تُعبِّر عن نفسها وتعكس ذاتها من خلال هذه الأنماط المتميزة والقيم المختلفة المرتبطة بها. وعلى أساسها يحاول فريق اجتماعي أن يؤكد هيمنته أو يوسعها على حساب الفريق الآخر. فهو يسعى إلى مدّ حقل نفوذه أو تقوية قبضته في النظام الاجتماعي بالعمل على المبالغة في أهمية النمط الأساسي الذي يتماهى معه سياسياً أو دينياً أو أخلاقياً أو علمياً. وهو يضفي على هذا النمط في مواجهة الأنماط الأخرى طابعاً شمولياً إنسانياً أو علمياً، يجعل منه مركز توازن النسق الثقافي بأكمله. هكذا تؤكد الفئة التكنوقراطية مثلاً مواقعها في المجتمع بنشرها نمطاً ثقافياً تكنوقراطياً أي قيماً تقنية، وبتشديدها على أهميتها وفاعليتها وأسبقيتها في تحقيق التقدم الاجتماعي، مقابل القيم الأخرى السياسية أو الدينية. وكذلك تفعل الفئة التيوقراطية حين تركّز على دور النمط الديني، والاعتقادي عامة. وهذا يعني أن كل نمطٍ ثقافي يترجم نوعاً من الحساسية الاجتماعية التي تزداد فاعلية وتأثيراً بازدياد الدور الذي تلعبه الفئة التي تحملها، والمكانة التي تحتلها في عموم النظام الاجتماعي.

لكن هذا التحليل الذي ينظر إلى الثقافة كمجموعة من الأنماط والتوترات داخل إطار الرؤية الواحدة، لا يعكس إلاّ وجهاً من وجوه الواقع. وهو لا يستقيم إلاّ إذا كشف في الثقافة عن أنماطها الشعبية وأنماطها العليا. ولا نقصد بالأنماط الشعبية الثقافة ذات المضمون الإيديولوجي المسمى شعبياً، وإنما أشكال التعبير الخاصة بأوسع جمهور، مقابل الثقافة العليا المجسّدة في العلوم والآداب والفنون التي تقوم بإنتاجها، وإلى حد كبير باستهلاكها، نخبة مثقفة ومتعلمة أو خضعت للتعليم والتدريب المنظم والمنهجي. فالعلاقة بين هذين النمطين لا تحدد العلاقة بين مختلف الأنماط الأخرى وحسب، ولكنها هي التي تنظم أيضاً، وتحدد، أشكال الهيمنة لكل نمط على الآخر

داخل إطار نسق ثقافي هو بالضرورة نسق تبايني. ومن هنا يظهر نقص التعريف الستاتيكي للثقافة وفقره. فهو إذ يعتبرها عبارة عن سمات مميّزة لأمة بالمقارنة مع الأمم الأخرى، لا يعجز عن فهم الصراعات الذاتية التي تحركها وتكونها فقط، ويعجز بالتالي عن فهم محتواها الاجتماعي ورهانها التاريخي، ولكنه يحرم نفسه أيضاً من رؤية أساس الصراع والتفاعل بين الثقافات القومية المختلفة أيضاً. فهو يماهي بين الثقافة والأمة، من حيث إن عمليات التفاعل الثقافي والتجديد وبعث التراث والثقافات لا تفهم إلا على أساس تكوين مناطق نفوذ ثقافية واسعة تتجاوز الحدود الضيقة للقوم أو الحدود السياسية للأمة القومية.

الثقافة الشعبية والثقافة العليا

ما الذي يميّز الثقافة الشعبية، أو نمط الثقافة الشعبية عن الثقافة العليا، ثقافة النخبة أو الثقافة العالمة؟

من الواضح أن كل ثقافة تتضمن منظومة قيم أساسية تجعل من الممكن لكل أبناء الجماعة المشاركة فيها والنفوذ إليها حسب قواعد وأعراف ثابتة، وتجعلها بالمقابل أيضاً قادرة على تنظيم النشاط الروحي والعقلي لهذه الجماعة وللأفراد المكونين لها. إن مبدأي النفوذ والمشاركة من جهة، وتنظيم نشاط الجماعة الذهني من جهة أخرى، أساسيان في كل ثقافة بغض النظر عن مكانتها وأهميتها ودرجة علميتها أو عالميتها.

وما يميّز الثقافة الشعبية عن الثقافة العليا ليس في نظرنا وجود أو غياب عنصرَي المشاركة والتنظيم، وإنما طبيعة القواعد التي تحددهما، أي النظام المؤسسي الخاص بكل منهما. فالثقافة العليا تحدد نمط المشاركة فيها على أساس احترام قواعد وضوابط أكثر دقة وتطلُّباً، مما يفرض على الراغبين في النفوذ إليها اتّباع نوع من التدريب أو التعلم المنهجي. وهو ما لا يمكن توفره بشكل فطري وعند جميع الناس.

فبينما يكفي للدخول إلى دين جديد، أو التعبير عن المشاركة في الجماعة المنتمية إليه، ذكر الشهادة أو التصريح بالإيمان، يتطلب الدخول في النمط الفني أو العلمي، أي يتطلب اعتبار الفرد فناناً أو عالماً، التعلم المسبق لمهارات وتقنيات ومصطلحات ونظم وقواعد ومفاهيم خاصة ودقيقة، وإبراز القدرة على استخدامها والتحكم بها. ويستدعي هذا إعداداً مسبقاً. وتحدد نوعية هذا الإعداد ونجاحه مكانة الفرد في الجماعة الثقافية التي ينتمي إليها. ولا يشكل هذا التكوين شرطاً رئيسياً للمشاركة

الفعّالة والمبدعة في النمط الثقافي العالي فقط، وإنما هو شرط من شروط حصول قدرة التذوّق واستيعاب العلم والاستفادة منه. وهكذا يقتضي تكوين العلاّمة، في كل ميادين العلم والمعرفة، المرور بمدارس وجامعات وأكاديميات متخصصة، والخضوع لأشكال من التربية ومن الضبط والمراقبة المتنوعة. وتفترض الثقافة العليا إذن درجة عالية من الكفاءة والمهارة والتجريد، وهذا مما يضيّق بالضرورة من دائرة الأفراد القادرين على المشاركة فيها، سلباً أو إيجاباً، والنفوذ إليها.

وليست الدرجة العالية من الضبط والتنظيم التي تتسم بها الأنماط العليا مجرد فريضة يدفعها الداخلون، ولا وسيلة لتضييق مجال وإمكانية دخول الآخرين، وإن كانت تقوم عملياً بذلك. إنما هدفها الأساسي هو تحصيل معارف أكثر اتساقاً ويقينية، وهو نابع من أن وظائف الثقافة العليا مختلفة نوعياً عن وظائف الثقافة الشعبية. فبقدر ما تتركز هذه الأخيرة على تحقيق التماهي المباشر أو انتماء الفرد إلى الجماعة، تعمل الثقافة العليا على تنظيم كل ما له علاقة بدائرة السلطة بالمعنى الواسع للكلمة، أي وضع نظام ومراقبة تنفيذه وتحقيقه، وذلك في مجال المعارف والعلوم أو الإنتاج أو الإدارة أو الدولة أو التجديدات التكنولوجية، أو البنيات الرمزية ـ الخيالية، أو الطفرات الاجتماعية، وكل ما يتعلق عموماً بمهام التنظيم والتنسيق والتصور الشامل أو الشمولي لعملية تجديد المجتمع لوسائل وجوده وعمله.

بالمقابل، حتى تنجح الثقافة الشعبية في أن ترفع إمكانية الانتماء والتماهي إلى حدها الأمثل، فهي مضطرة لأن تكون ساحة مفتوحة ومنظمة بأقل ما يمكن وأبسط ما يمكن من القواعد والعوائق بحيث لا تستبعد أحداً من أفراد الجماعة أو من الذين ينزعون إلى الاندماج فيها، سواء أكان ذلك على مستوى المشاركة الإيجابية أو التذوق السلبي. إنها بالضرورة ثقافة يغلب عليها الطابع المجازي والرمزي والطقوسي والشعوري، وهي ترتبط مباشرة بالحاجات الروحية واليومية للإنسان. وتحتمل نماذجها وأنماط تعبيرها تفسيرات وتأويلات مختلفة تساعد على امتصاص التمايزات والاختلافات الفردية والجماعوية الذاتية. وهي أيضاً ترددية توحي بالأمن والاستقرار والاستمرارية. وبعكس الثقافة العليا المنتجة للنظم العلمية والتقنية، لا تهتم الثقافة الشعبية كثيراً بالاتساق المنطقي في داخلها، بل هي تبيح التناقضات والمفارقات وتستخدمها، ولا تولي أهمية كبيرة للتنظيم الشكلي لنشاطاتها وأنماطها بل تعتمد على مرونة الشكل وقدرته على التكيف مع حالات مختلفة ومتباينة. وتزداد قوتها بقدر

قابليتها لجمع المتناقضات وتغيير وتبديل النماذج والأنماط الفكرية والتعبيرية والشعورية، بحيث تتحول إلى منطقة مشاركة كلية، أو إلى منطقة حرة يجد فيها كل عضو في الجماعة مكانه وتعبيره الذاتي. فوظيفتها الأساسية كما ذكرنا هي إتاحة الفرصة للجميع، وبغض النظر عن الكفاءات والمهارات العلمية أو المهنية للتماهي مع الجماعة. ومن هنا نفهم ما تتميّز به الثقافة الشعبية، أي أنماطها الروحية والعقلية، من بساطة في الشكل التنظيمي، واستمرارية أو امتثالية، وعفوية وتنوع في الزمان والمكان مع الاحتفاظ بنمطية عميقة واحدة، وطقوسية تردادية تستعيد الصيغ الثابتة.

ومن الصعب إذن إزالة التمايز بين الثقافة الشعبية والثقافة العليا، أو جعل ثقافة الشعب اليومية، كما يكتب عادة بعض المتمسحين بالعقلانية، ثقافة علمية أو عقلية خاضعة للقواعد والأطر والمعايير نفسها التي تخضع لها الثقافة العليا. ومن الصعب أيضاً، ونعني هنا المستحيل، تحويل الثقافة الشعبية، كما يحلم آخرون، إلى ثقافة قائدة، أي ثقافة تنظيم شؤون السلطة، أو إلى قاعدة لتأسيس علوم «شعبية». ومن المستحيل أيضاً تحويل الثقافة العليا عن وظيفتها الأساسية كي تكون ثقافة شعبية تحقق إطار تماهي الأفراد مع الجماعة، أي تستجيب لوظيفة تحقيق الهوية. بل إن ديناميّة الثقافة ودرجة تطورها مرتبطة بهذا التمايز الداخلي، وبنشوء سيرورات ومنظومات ذهنية مختلفة تقوم بوظائف متباينة.

بيد أن هذا لا يعني غياب أية علاقة بين الثقافة العليا والثقافة الشعبية، أو بين الأنماط الثقافية المتعددة التي تعيش داخل كل ثقافة وترتبط بجماعاتها المختلفة. إنما يعني أن الثقافة القومية الحيّة والمبدعة هي تلك التي تقوم وحدتها على توتر خلاّق، هو في الواقع مصدر حركتها ونشاطها. وتحليل هذه العلاقة الجدلية التي تميّز الوحدات المتعضيّة هو الذي يسمح لنا بالكشف عن طبيعة الاندماج الثقافي - أو القطيعة داخل الثقافة الواحدة. وكما أن من الممكن أن تكون الثقافة العليا تتويجاً عقلياً منظماً ومعمقاً للقيم الأساسية الروحية والمادية القائمة في الثقافة الشعبية، بإمكانها أيضاً أن تكون حاملة لقيم أجنبية منافية لوحدة الجماعة ومستمدة مباشرة من نظم وثقافات أخرى لا علاقة لها بالثقافة المحلية. وعندئذ تكون هذه الثقافة العليا تعبيراً عن الهيمنة الخارجية، أو تكريساً لها، أكثر مما تكون ترجمة للاستجابات والحلول العقلية المنظمة التي تقدمها الثقافة الوطنية للإجابة على المشكلات التي يطرحها عليها النظام الاجتماعي. وعندئذ يستدعي فهم هذه العلاقة الخروج من إطار التحليل الثقافي

بالمعنى الحرفي للكلمة إلى إطار تحليل الصراع بين الثقافات وآثاره ومضامينه الحضارية والاجتماعية.

وبالمثل يفيد هذا التحليل الاجتماعي والداخلي للثقافة في إظهار خطأ النظرية التي لا ترى في الثقافة إلاّ ماهيّة ثابتة تُعبِّر عن روح الشعب أو عن طبيعة لاصقة به لا تتغيّر، أو تربطها بالتراث كشيء جاهز وناجز. وتؤكد الدراسة التحليلية أن الثقافة لا تعيش بمعزل عن السياق التاريخي والاجتماعي الذي تولد فيه وتتطور وتتبدل في قيمها وفي آليات استجاباتها أيضاً. وإنما تشكّل نظاماً تحكمه قواعد محدّدة، ويخضع كغيره من النظم المجتمعية، للتغيُّر والتطور والموت. وليست المعايير والمنظومات العقلية أو الروحية التي تنشأ عن ثقافة ما عبر التاريخ، وترتبط بحقب تاريخية معيَّنة، معطاة مرة واحدة وإلى الأبد، وليست القيم التي تمثلها عناصر متماثلة وصلدة لا يدخل إليها الشك أو التمايز أو التناقض.

فاعتبار النظام الثقافي جملة من التوازنات المعقدة والمتغيّرة يعني بالضرورة أنه ينطوي على تناقضات وتوترات دائمة، سواء ما تعلق منها بالتنازع بين تيارات فكرية وإيديولوجية، أو بين منظومات دينية وعلمية أو بين أنماط ثقافية شعبية أو تعليمية أو عليا أو نخبوية أو تقنية، أو بين ثقافات فرعية تمثّل الجماعات المتعددة التي تكوّن الأمة.

ونستطيع أن نميِّز بشكل أساسي نوعين من هذه التوترات التي هي في أصل الإبداعات والتجديدات الثقافية. أولهما ذاتي يحدده مطلب الوصول إلى توازن أفضل واتساق أكمل للنسق الثقافي ذاته، وثانيهما موضوعي يفرضه التكيف في كل مرة يطرأ فيها تبديل على الواقع الخارجي، الاجتماعي أو التاريخي ويؤثر على طبيعة حياة الجماعة ومكانتها أو على مكانة بعض أطرافها.

وهناك تفاعل دائم وتنازع مستمر بين الأنماط الثقافية أو الثقافات الفرعية على احتلال موقع السيادة في المجتمع، والتظاهر من أجل ذلك بالتطابق مع الثقافة الشعبية عامة أو مع الثقافة الرسمية العليا. فباعتبارها ثقافة مفتوحة ومجانية موضوعة تحت تصرُّف الجميع بدون تمييز وعلى قدر طاقاتهم، وبوصفها إطار تحقيق التماهي بين الأفراد والفئات الاجتماعية مع الجماعة ككل، تشكل الثقافة الشعبية، أو تشكل السيطرة عليها، هدفاً أساسياً لكل الأنماط والتيارات الفكرية المتنازعة. فكل واحد منها يسعى إلى أن يجعل من قيم ثقافته الخاصة أو الفرعية التعبير الأمثل عن القيم الشعبية،

ويوحدها بها ليضمن لها أكثر ما يمكن من الانتشار والنفوذ. ويحصل الأمر ذاته تجاه الثقافة العليا، بحيث إن تقرُّب النمط الثقافي من هذه أو تلك يعكس في الواقع طموح الفئة المرتبطة به وطبيعة علاقتها بالشعب عامة أو بالنخبة السائدة. فالتيارات النازعة إلى المعارضة الشعبية تحاول دائماً أن تعيد تفسير نفسها وتأويل قيمها ومفاهيمها بما يربطها بالقيم والمفاهيم والاصطلاحات والرموز السائدة وسط الشعب. وفي هذا المجال قد تتنازع تيارات عديدة على احتواء الذخيرة الثقافية الشعبية واحتكار تمثيلها. وتسود هذه الظاهرة في فترات الأزمات الاجتماعية واهتزاز الأوضاع والنظم الاجتماعية. بينما تميل التيارات نفسها إلى الظهور بمظهر العلم والعقلانية عندما تكون سلطة النخبة الاجتماعية قوية وراسخة ومستقرة.

ومن هذه التأويلات المتباينة تتولد في قلب كل ثقافة قومية صراعات عميقة قد تدوم لحقب طويلة. والفئة التي تنجح في جعل ثقافتها الخاصة، أو القيم النابعة منها، ثقافة قائدة، أي معترفاً لها بالأولوية والفاعلية، تنجح أيضاً في تحويل عملية تماهي الفرد مع المجتمع إلى عملية تماهي المجتمع ككل معها ومن ثم مع الدولة. وهكذا تضمن الفئة القائدة لنفسها الهيمنة الثقافية التي تقدم لها الشرعية العقائدية اللازمة لترسيخ سلطتها السياسية وبإعادة إنتاجها في الوعي، ومن ثم الحصول على التزام بقية الفئات أو الطبقات الاجتماعية ببرنامجها. وهكذا يؤدي ازدياد نفوذ القيم التكنولوجية مثلاً إلى صعود الفئات التكنوقراطية وتقدمها نحو السلطة، كما يؤدي انتشار القيم الدينية إلى تدعيم السلطة التيوقراطية.

لكن حتى يكون من الممكن حصول هذه الهيمنة، ينبغي أن لا تتضمن الثقافة الفرعية المهيمنة أو القائدة نفياً عملياً أو رسمياً للثقافة العامة وللثقافات الفرعية أو الأنماط الثقافية الأخرى. فلو حصل ذلك لكان معناه حرمان بقية الفئات الاجتماعية التي لا تتماهى مع هذه الثقافة الفرعية القائدة، من كل فرصة أو إمكانية للتماهي مع الدولة. ولحصل بدل الهيمنة الثقافية الطبيعية، سيطرة آلية، مضطرة إلى أن تفرض نفسها دائماً بالعنف، أي بالتحطيم المنظم لثقافة أو ثقافات الجماعات المخضعة، وتحويل الثقافة القومية إلى «كاريكاتير» فارغ من المعنى لثقافة الفئة السائدة. ومن هنا يمكن القول إن نوعية الثقافة القائدة ودرجة ارتباطها بالثقافة الأخرى الفرعية تترجمان طبيعة العلاقات القائمة بين النخبة الاجتماعية أو الفئات الحاكمة والمجتمع.

إن تعلق النخبة الاجتماعية عموماً بثقافة يفترض في تحقيقها نفي الثقافة الشعبية

والثقافات الفرعية الأخرى المرتبطة بها، يخلق وضعية تظهر فيها الثقافة القائدة كاستعمار للعقل، وكغزو أجنبي للثقافة. ولا يمكن إلاّ أن تدفع المجتمع إلى تنظيم رد فعل سلبي يسعى من خلاله إلى طرد هذه الثقافة، أو الفئة المرتبطة بها في الوقت نفسه، من الجماعة واعتبارها خارجة عنها. فإذا أخفقت هذه المحاولة لسبب أو لآخر، كانت النتيجة الحتمية لذلك تحلل الثقافة القومية وتفكيك جميع النظم المعيارية والاعتقادية القائمة على أساس وحدة المعاني والمضامين والقواعد والدلالات في المجتمع. وغالباً ما يأخذ هذا الانحلال الثقافي صورة الانكفاء الجماعي عن الثقافة الموحّدة إلى الثقافات الما قبل قومية، حيث تحاول كل فئة أو جماعة، حسب أصلها ومصلحتها أو عقيدتها الأساسية، أن تجد لنفسها ميدان تواصلها الخاص وحقل تماهيها الذاتي، أي أساس تعرّفها على نفسها ونيل الاعتراف لها بذاتها، وتعرّف الآخرين عليها. ويفترض نجاحها في ذلك ضياع كل هوية جماعية ـ قومية شمولية والانغلاق المتزايد على النفس بالنسبة للجماعات الصغرى ورفضها لأي نوع من أنواع التبادل الروحي أو حتى المادي مع الجماعات الأخرى المحيطة بها. والنتيجة أن المجتمع يفقد وحدته الثقافية، كما تفقد الثقافة وظائفها السياسية والعقلية والإبداعية الداعية لصالح هدف واحد وحيد تصب فيه بشكل فرضي كل الأوهام والمخاوف والأحلام والآمال الاجتماعية، هو التماهي مع الجماعة الجزئية، أي تحقيق الذات والاطمئنان إلى الوجود، والعمل بكل الوسائل للحفاظ عليها وتضخيمها باعتبارها القوقعة الأخيرة التي يستطيع الفرد من خلالها أن يمارس وجوده كوجود إنساني، أي كتبادل للعواطف والمشاعر والأفكار والآمال والأحزان، أي كتضامن أيضاً مع أقران.

ولذلك نلاحظ أنه كلما انكفأ المجتمع على الثقافات الفرعية، أو الأنماط الثقافية التي تكوّن أجزاءه، نافياً الثقافة القومية كتنظيم أعلى وموحّد لوسائل التبادل والتواصل الروحي ـ والفكري، زاد تمسك فئاته وجماعاته الثقافية بهويتهم الخاصة وتشديدهم على نقاط الاختلاف والمغايرة، وتركيزهم على الطابع الثابت والجامد لشخصيتهم بالمقارنة مع الجماعات الأخرى. وتحويل الشخصية إلى ماهية ثابتة وما يرتبط بها من استعادة للتاريخ وتوحيد له في لحظة واحدة ومن مطابقة للهوية مع الأرض أو المهنة أو العرق، ليست في الواقع إلاّ دليلاً على انهيار الوظائف العليا للثقافة، وتخفيض هذه الأخيرة إلى مستوى الانعكاس المباشر لحقيقة أو لواقع لا يتبدل، والتعبير عن وجوده واستمراره. إنها تسم مجتمعات تعيش مستوى الحفاظ على البقاء لا على مستوى

التطور والتقدم التاريخي، تتحول فيها الثقافة إلى لحمة بدل أن تكون نظام وعي وتفكير وإبداع، بل تصبح فيها قوة التوحيد واللحم الوحيدة لجماعات مشتتة ومنثورة في وجه السلطة العاتية، ووسيلة الاستقلال عنها في الوقت ذاته. وهذا الانحلال الثقافي هو الذي يفسر نجاح الأقليات البيضاء الاستعمارية في التحكم بمجتمعات كبرى وقيادتها من قمة الدولة مباشرة مع التلاعب بتناقضاتها الذاتية بعد أن فَقَدت آلية وحدتها. وبالمقابل كان نشوء ثقافة قومية تتجاوز هذه التمايزات وتحتفظ بها في الوقت نفسه، مقدمة لتوحيد الجماعة المستعمَرة (بالفتح) وتكوين هوية جديدة أو متجددة وإطلاق فعاليات الوعي والعمل الخلاّق والمبادرة لطرد قوات الاحتلال وتدمير النظام الاستعماري.

الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة

يتقاطع هذا التمييز بين ثقافة شعبية وثقافة عليا، بكل ما ينطوي عليه من تحديدات داخلية، مع التمييز الآخر السائد، في العالم الثالث بشكل خاص، بين الثقافة الحديثة والثقافة التقليدية، أو بين النمطين الحديث والقديم. والواقع أن الفصل الجذري بين نمطين مغلقين الأول حديث فاعل وعقلاني والثاني فائت وسحري، يعبِّر عن موقف سياسي وإيديولوجي أكثر مما يؤكد حقيقة عملية. ولكن هذا لا يمنع أن بين التقليدي والشعبي أو العاميّ علاقة خاصة اليوم في ثقافاتنا، كتلك العلاقة الاستثنائية القائمة أيضاً بين الحديث والنخبوي أو الخاص (نسبة إلى الخاصة من الناس).

ولا بدّ أن نشير مع ذلك إلى أن هذه العلاقات الخاصة، يجب الا تزيل من أذهاننا تحول الأنماط التقليدية، حتى لو بقيت مطبوعة بطابع القدم ـ وهو ما يعطيها قوتها الرمزية أي الإيحائية ـ إلى جزء من نظام ثقافي ـ اجتماعي تسيطر فيه الأنماط الحديثة. كما لا ينبغي أن يخفى عنا تحول الأنماط الحديثة نفسها وتبدلها بما يجعلها ثقافة نخبة سائدة بعد أن كانت ثقافة قومية في مجتمعاتها الأصلية. وينبغي كذلك أن لا ننسى ما طرأ على هذه الأنماط التقليدية من انحطاط. فمما لا شك فيه أن نواتها العقلانية قد ضعفت كثيراً بسبب استبعادها من دائرة السلطة وتهميشها بقدر ارتباطها بحياة الجمهور الهامشي والشعبي الفقيرة. لكن هذا الفقر على الصعيد العقلاني لا يمنع أن هذه الثقافة التقليدية قد اكتسبت أبعاداً رمزية وإيديولوجية جديدة، هي التي سمحت لها وتسمح لها بالاستمرار في البقاء وتحولها أكثر فأكثر إلى ثقافة شعبية، أي في متناول اليد، وأساساً

لتحقيق الهوية أو لتماهي الفرد مع المجتمع، بقدر ما تحولت الثقافة الحديثة المحتكرة للخطاب العقلاني إلى ثقافة أقلية اجتماعية ضيقة ومغلقة على نفسها.

ولا بدّ من القول إن ردود الأفعال الشعبية ضد ثقافة النخبة لا تنجم بالضرورة عن رفض للقيم الحديثة المتضمنة فيها أو عن عداء لها، بقدر ما هي موجهة ضد طابعها الرمزي والإيديولوجي الذي يعكس تمايز نخبة اجتماعية عن الجماعة واستقلالها عنها وتعاليها عليها، فيقضي على جزء كبير من القيم العقلانية المتضمنة فيها. وبمعنى آخر لا يقصد هذا الرفض إلى التخلي عن قيم الحرية والعدالة والمساواة والعقلانية التي تنطوي عليها الثقافة الحديثة، إنما هو دليل خيبة الأمل بها والانتقام منها لما تحمله أو لما حملته من نفي عملي دائم لهذه القيم الإنسانية التي تنادي بها. وهو ما يظهره في الواقع تحولها من ثقافة بالمعنى الحرفي للكلمة إلى إيديولوجية تعكس طموح النخب الاجتماعية الصاعدة ورغبتها في الانفصال عن الجماعة الشعبية والوقوف في مواجهتها.

ولهذا كثيراً ما يتحول نقد الثقافة التقليدية والتعريض بها إلى وسيلة لإخفاء عملية التفتيت التي تمارسها السلطة الحديثة على الجماعات الشعبية، وما يرتبط بها من تدمير لقنوات التواصل والتضامن الاجتماعي، وحرمان هذه الجماعات من كل إمكانية على المقاومة أو تأكيد وجودها بشكل مستقل ومتميّز. ومن الشعور بخطر الانحلال وفقدان كل أطر التضامن والتواصل الإنساني ينبع التراجع أو التقوقع على أنماط تقليدية تأخذ أكثر فأكثر قيماً مثالية توحي بالتواصل والشرعية والطمأنينة والاستقرار والوحدة.

بالتأكيد لا يقدّم هذا الانكفاء على الذات أي حل جدي لمشاكل التفتت الاجتماعي، ولا أية فرصة حقيقية لصد عدوان النخبة، رغم أنه يشكّل نوعاً من التهديد الدائم لها. فهو نوع من الهرب من مواجهة الواقع يفسره العجز عن فهم التقلبات التاريخية العميقة وبالتالي السيطرة على آلياتها والتحكّم بها. ولا يمكن لهذا الانكفاء إلاّ أن يزيد من فقر الأنماط التقليدية ويفرّغها أكثر فأكثر من محتواها أو من نواتها العقلية حتى لا يبقى منها إلاّ طابعها الإيحائي والطقوسي وما يثيره من شعور غامض وعام بالانتماء إلى جماعة ضد أخرى. وكلما فقدت هذه الثقافة التقليدية انسجامها الذاتي ولحمتها، ضعفت قدرتها على القيام باستجابات إيجابية فعّالة، وأصبحت ثقافة الرفض والتمرد والسلبية المطلقة، وأصبح كل نموها وتطورها مرتبط بنمو وتطور حركات التمرد الشعبية، وبما تفرضه هذه الحركات من اقتباسات وقيم تغذي المعارضة وتلهبها. ولعل ذلك يفسر كيف تلتقي تيارات إسلامية كثيرة اليوم في

العالم العربي وخارجه مع قيم ثورية مستمدة في أغلب الأحيان من الماركسية الدارجة أو مسايرة لها[1].

إن القطيعة المتزايدة بين الحديث والقديم لا تؤدي فقط إلى زوال الوحدة الثقافية، أو الثقافة القومية وتفككها، ولكنها تدفع أيضاً إلى انحطاط كلا النمطين الثقافيين وتحولهما معاً إلى دلالات رمزية بسيطة تشير إلى هوية جماعية، وتعمل كمحرضات للشعور العدائي، فتصبح الثقافة في ذاتها منبعاً إضافياً للنزاع الاجتماعي والحرب. وبهذا تفقد الثقافة وظيفتها كوسيط أو كتوسط ذهني يفيد في تحليل المشكلات وإنضاجها وبالتالي في تسهيل إيجاد حلول عملية وواقعية لها، ويفقد المجتمع في الوقت نفسه إحدى أهم الوظائف التي تساعده على الدفاع عن نفسه ضد خطر الانفجار الداخلي والتراجع التقني والتلاشي. وبانعدام هذا الوسيط، لا يمكن للسياسة إلا أن تتجلى مباشرة كمجابهة مسلحة وحرباً أهلية. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن تلك هي السمة الغالبة اليوم على النزاعات الاجتماعية المتفاقمة في البلاد العربية والعالم الثالث.

ففي معظم هذه البلدان تحاول النخب الاجتماعية أن تدمر كل أساس للمجتمع المدني كي تستطيع أن تحول سلطتها السياسية المجسّدة في الدولة والقائمة بشكل رئيسي على الانقلاب والدعم الخارجي، إلى سلطة مطلقة وشاملة ونهائية لا يمكن تهديدها أو الاعتراض عليها أو إلغاؤها. ومع تفكك الجهاز الاقتصادي أو سيطرة الدولة عليه، تصبح الثقافة في الواقع الحلقة الممتازة لتعبير المجتمع المدني عن نفسه بل ولاحتفاظه بلحمته وكيانه. وسواء أكان ذلك تحت شعارات التصدي للثقافة الرجعية التقليدية أو بالعكس تحت شعارات القضاء على الثقافة المستوردة اليسارية يعني تحطيم الثقافة إلغاء حرية التفكير والتعبير عن الذات، واحتكار وسائل الإعلام والنشر، والحظر على النشاط الذهني بكل أشكاله، ومصادرة الأفكار والمشاعر. وهدف ذلك هو تحويل المجتمع المدني إلى هشيم يمكن ضبطه والتلاعب به وتوجيهه حيثما شاءت السلطة، وحرمانه من أية قدرة على القيام برد فعل ناضج وعقلاني.

---

(1) كان النقد الأساسي الموجه للثقافة الدينية في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي يقوم على الربط بين القيم الدينية المحافظة والسلوك الاتكالي للجماهير المتدينة. وكان الاعتقاد السائد أن الدين يعلم الخضوع والخنوع والتسليم بالقدر وبالجور القائم. أما الآن فإن النقد ينصب على ما تحمله هذه القيم الدينية من روح التمرد والخروج على السلطة والعداء لها، حتى أن كلمة إسلامي أصبحت مرتبطة اليوم في الغرب وفي العالم العربي أيضاً بكلمة معارض أو مخرب أو إرهابي.

وفي المرحلة الأولى من بناء النظم السياسية ـ الاجتماعية الحديثة في العالم الثالث، وتحت تأثير الإيديولوجية الإنسانوية والحضارية التي كانت سائدة منذ القرن الماضي، كانت سياسة تفكيك المجتمع المدني تستلهم المفاهيم الحضارية والإنسانية الكونية. فكان ينظر إلى القيم والنظم الأخلاقية والعقلية التقليدية على أنها تُمثّل امتداداً لثقافة القرون الوسطى، وأن بقاءها يشكّل عائقاً أساسياً أمام دخول الحضارة وتطورها. ومن هذه النظرة استمدت الكثير من النخب الحديثة سياساتها الثقافية التحديثية التي حاولت أن تغرس المفاهيم الجديدة، وأن تعيد صياغة مفاهيم الهوية القديمة على ضوء القيم العصرية، وتكشف في ماضي الشعوب النامية وتراثها عن العناصر التي تسمح لها بتكوين صورة لنفسها مماثلة للنموذج العصري السائد. وكان من دواعي الاعتزاز والفخر أن يقال إن قيم الحداثة الغربية الأخلاقية والعقلية ليست إلاّ بعثاً جديداً للقيم الإنسانية التي كانت سائدة في ثقافاتنا التقليدية العظيمة.

أما الآن، وبعد أن تمّ تفكيك الثقافة القديمة وتهميشها وفقدت الجماعة الشعبية بالقدر نفسه كل قدرة على التفكير والعمل المستقل، وتحول المجتمع المدني إلى هشيم لا وجه له، وتحولت الدولة إلى وحش كاسر وتنين بألف ذراع، يحصل بشكل خجول لكن عميق تخلّي النخب الاجتماعية عن النظرة الكونية الأولى. وتبرز مكانها نظرية جديدة في الهوية قائمة على تأكيد الخصائص القومية، أو بالأحرى على اكتشاف نظام قيم محلي من المفترض أنه يختلف جوهرياً عن نظام القيم السائد في بلاد أخرى، أي في الغرب. والهدف من هذا الانتقال السريع من العالمية إلى الخصوصية، ومن الإنسانية إلى الشعبوية هو تبرير العنف وفقدان الديمقراطية وتدهور العلاقات الإنسانية بل زوالها في العديد من هذه النظم الحديثة. فقد كان «التأثير الخارجي» عظيم الفائدة عندما كان ملائماً لتكوين النخبة الحديثة وتحقيق تمايزها عن الجماعة وتأكيد سلطتها، وأصبح الآن مضراً ومخرباً لأنه يذكّر هذه الجماعة ذاتها، وفي كل يوم، بحرمانها من كل الحقوق المدنية والسياسية، أي بإنسانيتها.

إن تحطيم المجتمع المدني، أو هذه الوحدة الأولية للجماعة القائمة على الدخول الجماعي في منظومة قيم أولى، هو إذن أحد شروط تكوين السلطة الراهنة في المجتمعات النامية. وكل أنظمة القمع السياسي تتطلب التدمير المنتظم والدائم لِلُحمة الثقافية التي تُشكِّل نسيج المجتمع المدني وتجعله جسماً متعضياً. فهذا التدمير يعني تحطيم كل قاعدة ومعيار للعمل، مما يحول الشعب برمته إلى مجموعة من الأفراد

المتنابذين الفاقدين لكل أرضية للتفاهم والعمل المشترك. ويصبح الحكم الفردي هو النتيجة الحتمية للتفريد المتعاظم للجماعة ولتكسير كل أشكال وحدتها الأولى وتضامناتها ذات الأساس الثقافي، أي بلغة ابن خلدون عصبيتها. إن تحطيم المجتمع المدني يعبّر عن نفسه من خلال تعاظم أهمية الدولة ووزنها، ويظهر في تحول الجماعة المتدهورة إلى مرتبة شتات ولمامة من الناس، وفي خضوعها للدولة ولمؤسساتها التنفيذية.

فليست هناك إمكانية لظهور ديمقراطية سياسية بدون تعضي المجتمع المدني، وتحلل المجتمع المدني الذي يتجسّد في فقدان أي معيار مشترك للتفاهم والتعايش بين الأفراد والجماعات المكونة للمجتمع، يجد تعويضه في تطور مؤسسة تحتكر كل المعايير والسلطات، وتصبح بذاتها المعيار الوحيد والقيمة الأولى والملجأ الدائم لكل فرد: أي الدولة. وهذا هو الأساس العميق للحكم الاستبدادي، ولسيطرة فئة صغيرة على مقدّرات الجماعة بأكملها.

وما تقوم به الدولة أو ما تمثله ما هو إذن إلاّ انعكاس لما يحكم علاقات أفراد وفئات الجماعة الفاقدة لكل معيار قيمي مشترك.

III

جدل الثقافة والحضارة

بعد التأكيد الأول في القرن التاسع عشر على الثقافة كسمة من سمات الشعوب المتحضرة وكترجمة لهذه الحضارة، مما حول الشعوب القديمة إلى شعوب بدائية، ساد الاعتقاد في منتصف هذا القرن، وعلى ضوء حركة تحرر الشعوب المستعمَرة، بأن لكل شعب ثقافته الخاصة المتميّزة التي تعكس روح الشعب وتراثه وتاريخه. وهي ثقافة مساوية في قيمتها الإنسانية ـ لا المعرفية ـ لما تتضمنه جميع الثقافات الأخرى. وقد ساهمت هذه الرؤية الجديدة في تحرير العقل من عوائق التمحور حول الذات، وفي تخليص الشعوب النامية من خطأ قياس تاريخها وشخصيتها على تاريخ وشخصية الشعوب الأوروبية التي أصبحت تعتبر تجسيداً في نمط حياتها للحضارة.

لكن هذه التعددية الثقافية التي حمل لواءها اليونسكو لم تخرج عن إطار التباهي اللفظي والشكلي الذي فشل في إزالة نزعة عميقة لدى الشعوب النامية إلى استصغار ثقافاتها وتعظيم الثقافة الغربية. وسبب هذا الفشل هو أن التأكيد على التعددية والمساواتية ما كان ليستطيع أن يمحو الحقيقة المرة والواقع الحزين الذي يؤكد أن الثقافة الغربية هي الوحيدة التي ما زالت قادرة على تغذية الحضارة بالاكتشافات والإبداعات العملية والنظرية الجديدة، والوحيدة التي ما زالت تتطور وتنمو وتتفتح إمكاناتها وتنفتح على حريات وآفاق ومطامح إنسانية جديدة. لذلك بقيت التعددية الثقافية عزاءً فقيراً لمواساة النفس بل وخداعها للحصول على الحد الأدنى من الشعور بالرضى وقبول الذات، ولم تستطع لهذا السبب بالذات أن تتجاوز نفسها وتخرج إلى إطار الدراسة الموضوعية للعلاقات القائمة بين الثقافات وتأثير بعضها على البعض الآخر. بل لقد ساهمت في إخفاء ما تتضمنه هذه العلاقات من نمو غير متساوٍ للثقافات

العالمية، وفي التغطية على حقيقة أن الثقافة الغربية تمارس، بقدر ما أصبحت مقر ومستودع الحضارة الإنسانية الراهنة، ومن أفق سيادتها هذه كثقافة الحضارة (العالمية)، تأثيرات عميقة ومعقدة ومتباينة على جميع الثقافات الأخرى. وأن هذه الثقافات لا تستجيب جميعها بالصورة والدرجة نفسيهما لتحدي الثقافة الغربية، بل إن بعضها ينهار أمامها ويفقد مصداقيته. وأنه أصبح من المستحيل إذن فهم مسار هذه الثقافات، بمعزل عن تحليل علاقات السيطرة الثقافية على الصعيد الدولي. ونحن نعتقد أنه لا معنى للتأكيد على تساوي الثقافات في القيمة الإنسانية، إلا إذا وظف هذا التأكيد في البحث عن المشاكل التي تعاني منها هذه الثقافات بقصد إنقاذها، وإلا لم يبق منه إلا السعي إلى إخفاء عقدة الشعور بالنقص لدى الشعوب النامية تجاه الثقافة الغربية بدل حلها.

ففي عصرنا الراهن، أكثر من أية حقبة أخرى، لم تعد الثقافات القومية المختلفة تعيش في زجاجة مغلقة، وإذا كانت هذه الثقافات ما زالت قائمة ومستقلة نسبياً فهي لا تتمتع بالدرجة نفسها من الانسجام والتكامل والحيوية والقوة الذاتية. وليس لها حظوظ متساوية من التطور والنمو والازدهار والتجدد. وكما أن الأنماط الثقافية المختلفة تتنازع فيما بينها داخل كل ثقافة موقع الهيمنة وتؤكد تقدم فريق اجتماعي على الآخر أو تراجعه في النظام الاجتماعي، فإن الثقافات القومية تتصارع أيضاً فيما بينها للوصول إلى موقع الثقافة العالمية، أي الثقافة التي تصبح مصدر القيم الإنسانية الأساسية ومرجعها وكفيلها، وهذا الموقع هو الذي يعطي لقيمها مصداقية راسخة، ويؤكد بالتالي مصداقية وتفوّق الشعوب التي تتماهى معها. وهو الذي يجعلها منبع القيم والمعارف والعلوم التي تنهل منها الثقافات الأخرى الخاضعة وتقيس نفسها عليها.

وكل الثقافات تطمح في الواقع إلى أن تكون عالمية، إذ حتى تستطيع أن تعمل كمنبع لقيم إنسانية عامة، لا بدّ لها أن تنكر طابعها القومي أو المحلي والشروط الاجتماعية والتاريخية التي ظهرت فيها. فالثقافة الحيّة هي التي تنظر إلى الإنسان كإنسان، وتخاطبه كمثال ونموذج للإنسانية جمعاء، قبل أن تنظر إليه كواقع قومي ومحلي ضيق. ومن خصائص الثقافات المتراجعة أنها تبرر قيمها الخاصة من وجهة نظر قومية وتربطها بخصائصها المحلية ولا تؤكدها كمنبع لقيم إنسانية عامة وكونية.

وهذه الثقافة الحيّة أو العالمية هي الثقافة الحاملة للحضارة والمدنية. ونظرتها الإنسانية الشاملة هي التي تسمح لها بالإدعاء والتحقق كمنبع لقيم تتجاوز التأكيد على الهوية في وجه الجماعات الأخرى، لتكون مصدر تكوين كل اجتماع بشري. فالحرية

الفردية ليست اليوم، ولا تُرى كقيمة أساسية لبناء المجتمع الغربي، بل هي قيمة أساسية في قيام كل مجتمع مدني في العصر الحديث.

والتناقض القائم في كل ثقافة بين واقعها كثمرة ونتيجة لسيرورة اجتماعية ـ تاريخية خاصة، وبين نزوعها لأن تكون ثقافة عالمية صالحة لكل زمان ومكان، هو مصدر الصراع والتفاعل والتبادل أيضاً بين الثقافات. والثقافة التي تؤمن بمحليتها تنغلق على نفسها، وهذا التبادل لا يمكن أن يتحقق إلا إذا توفر لدى الجماعة الثقافية الاعتقاد بأن منظومة قيمها هي الأصلح إنسانياً، وأن على انتشارها يتوقف مصير تقدم البشرية وتطورها. بل إن هذا الاعتقاد هو مبرر وجودها ووجود المجتمع الذي يحملها، أي قيامه كجماعة متميزة وكمدنية خاصة ترفض الذوبان في المدنيات الأخرى القائمة. وكلما زادت ثقة الثقافة بنفسها وبمبادئها الإنسانية، عظم طموحها إلى السيطرة، وعكست هذا الطموح في رغبة متزايدة للتوسع المحمول على عقيدة تحرير الإنسانية وإنقاذها من العبودية أو البربرية. وهذه هي الأسس الإيديولوجية العميقة التي تقوم عليها الفتوحات وحركات التوسع الكبرى ذات الديمومة. وكل توسع دائم يحمل في طياته صراعاً عنيفاً بين الثقافة الفاتحة والثقافة المحلية، وينتهي إما بانتصار إحداهما على الأخرى وموت الثانية أو بنشوء ثقافة جديدة تؤلف بين الثقافتين. ونستطيع أن نقول بشكل عام إن الثقافات التي لا تتمتع بنظرة إنسانية عالمية، ولا تتصارع مع غيرها، لا تتبادل شيئاً ولا تطمح إلى معرفة الثقافات المحيطة بها. إنها تعيش خارج التاريخ العام، وتحكم على نفسها بالتقهقر والموت البطيء. إن الثقافات الكبرى التي ما زالت قائمة حتى اليوم هي تلك التي خرجت من صراعات عنيفة إقليمية وعالمية، وما زالت مستمرة فيها إلى اليوم.

وتستخدم الثقافات في صراعها وسائل مختلفة ومتباينة وطرائق سلمية أو عنيفة، كنشر القيم الاستهلاكية وأنماط التفكير والسلوك أو التأثير على قيم ومبادئ الممارسة السياسية لدى الثقافات الأخرى، أو تبديل منظوماتها العقائدية والروحية. وهذه الوسائل قد تكون أكثر فعالية في تحقيق سيطرة مجتمع على مجتمع آخر من الوسائل العسكرية أو السياسية المباشرة. وقد لعبت الأديان في القرون الماضية دوراً أعمق من الجيوش في نشوء الامبراطوريات الكبرى العالمية وتوحيد مناطق جغرافية كاملة وحفظ كيانها. بل إن حظ السيطرة العسكرية في الدوام مرتبط بقدرتها على تحطيم ثقافة الشعوب المغلوبة أو فرض ثقافتها عليها.

وهناك علاقة جدلية بين السيطرة العسكرية ـ السياسية والسيطرة الثقافية، أو تحول الثقافة إلى ثقافة حضارة ومن ثم إلى ثقافة عالمية. فبقدر ما تنجح ثقافة في توسيع رقعتها الجغرافية وتعطي لنفسها إمكانيات استيعاب وهضم الخبرات، أو التراث العلمي والتقني والروحي، التي تصادفها تصبح أقدر على احتضان الحضارة والتماهي معها، وتحوز قدرات أكبر للظهور بمظهر العالمية واحتلال موقع الثقافة ـ المرجع. وكل ثقافة مرجع تعيد تفسير التاريخ والعالم من زاوية قيمها ومبادئها ومواقفها الخاصة، وتفرض هذا التفسير على بقية الثقافات باعتباره الوحيد الممكن والمثمر والمعقول. فإذا حصل ذلك زاد حظها في أن تكون مقبولة ومقدسة لدى أعضاء المجتمع الذي تنتمي إليه، وزادت ثقة هؤلاء بقدراتهم وبنظمهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما زادت فرص المجتمع في الوحدة والاستقرار والأمن، وكلها شروط أساسية لنشوء الحضارة وتطورها. وكلما عظمت علاقة ثقافة قومية بالحضارة وصارت مرجعاً ومصدراً رئيسياً للمعاني والقيم والأفكار والمعارف السائدة، أخذت طابع الثقافة العالمية. أما الثقافات الأخرى فلا بدّ أن تفقد بالدرجة ذاتها إشعاعها وفاعليتها ومصداقيتها، ومن ثم قدرتها على دعم الكيان المدني للجماعات التابعة لها.

إن صعود ثقافة ما إلى موقع السيادة، واحتلالها لحقل العالمية، لا ينفصل إذن عن صعود الجماعة التي تحملها إلى مصاف الهيمنة الكونية التي تجد تجسيدها في الامبراطوريات العالمية. ومن هنا فإن العالمية والخصوصية يتقدمان معاً ويتمفصلان على التاريخ نفسه، تاريخ الحضارة ولا يتعارضان. ولا تحتفظ الثقافة بخصوصيتها، أي بذاتيتها واستقلالها إلا بقدر ما تفرض نفسها عالمياً. ونجاح ثقافة في أن تكون قطب استقرار اجتماعي هو الذي يمكنها من أن تكون وعاء ممكناً للحضارة، فهذه الأخيرة ليست في الواقع إلا محصلة تراكم المكتسبات المادية والروحية التي كانت الثقافات الماضية قد أنتجتها في كفاحها الدائم وفي سعيها المتواصل لتقديم أجوبة معقولة للمشاكل التي تعرضت لها المجتمعات التي كانت ترتبط بها في ظروف تاريخية وبيئية خاصة ثم تحولت إلى تراث عام للبشرية.

إن أحد مصادر الفهم الخاطئ للثقافة هو الخلط الدارج بينها وبين الحضارة. ولهذا الخلط عدة أشكال تبدأ بخلط المعنيين بحيث تصبح الثقافة رديفاً للحضارة، وعندئذ تُستخدم للتمييز بين الشعوب البدائية التي تفتقر إلى الثقافة بمعنى الكلمة وتلتصق بالطبيعة أو الفطرة والغريزة، والشعوب التاريخية التي تشكل الثقافة بعداً

أساسياً من حياتها السياسية والمادية والروحية.

والشكل الثاني لهذا الخلط هو اعتبار الحضارة الترجمة المادية للقيم الأساسية الكامنة في كل ثقافة، واستخدامها في هذه الحالة كمؤشر على صلاحية هذه الثقافة أو أهليتها.

وفي هذه الحالة الأخيرة لا تكون الحضارة إلا امتداداً للثقافة وتجسيداً تاريخياً لها. والشعوب التي لم تستطع أن تماشي الحضارة الحديثة يجب أن تعترف بعدم صلاحية ثقافتها، وليس لها إذا أرادت أن تستوعب الحضارة التقنية أو العلمية الراهنة الصادرة عن ثقافة توصف عادة بأنها عقلية أو علمية، إلا أن تترك ثقافتها وتتبنى قيم وأنماط الثقافة الجديدة.

ولم تنجح الدراسات الأنتروبولوجية في تجاوز الخطأ الأول إلا بتوسيع مفهوم الثقافة ليشمل دراسة النسق الاجتماعي عامة، من علاقات الإنتاج إلى علاقات القرابة، فأصبحت الثقافة والحضارة أنظمة مغلقة خاصة ومتميزة لدى كل جماعة ولا شيء يربط فيما بينها. وهكذا انقلبت النظرة التطورية التي قامت عليها النظريات الأنتروبولوجية الأولى إلى نظرة تجزيئية وصفية عاجزة عن فهم عمليات التحول الثقافي ـ الاجتماعي واستيعاب التاريخ الحضاري للإنسانية. وكان من الطبيعي أن تلتقي مع الخطأ الثاني فلا تفهم الحضارة الصناعية الراهنة إلا كإحدى نتائج الثقافة والعقل والروح الغربية وإبداعاتها. وهكذا بطلت الدراسات الحضارية الشمولية التي ميزت القرن التاسع عشر والتي كانت تنظر إلى التطور الحضاري كتطور إنساني شامل للعقل البشري يبدأ من العصر الحجري وفي بقاع مختلفة من العالم ليصب جميعاً في الحضارة التقنية.

في الواقع، وكما ذكرنا سابقاً، تؤسس كل جماعة وجودها المدني على توازنات روحية وعقلية ومادية أولى، وتنزع إلى تكوين كلية ثقافية أصيلة متميزة عن غيرها ولا يمكن خلطها بالثقافات الأخرى. بيد أن هذه الأصالة ليست، كما قلنا أيضاً من قبل، ماهوية مرتبطة ببنية عرقية أو بمناخ أو ببيئة جغرافية، بل هي معطى تاريخي، أي حصيلة سيرورة طويلة من الصراعات الثقافية ومن الاستعارات والتحولات والتبدلات في كل منطقة من المناطق وفي العالم أجمع. وما يميز ثقافة عن أخرى ليس وظائفها الأساسية إنما طريقة وأسلوب ووسائل تحقيق هذه الوظائف. وكما أن هناك لغات تفرض نفسها على شعوب أوسع من الشعوب التي حملتها في البدء، فإن هناك ثقافات تتحول إلى ثقافات إقليمية، وتصبح ثقافات جماعات أخرى، وتخلق ما يمكن أن

نسميه بالإقليم الثقافي حيث تشترك شعوب كثيرة، وعلى مستويات مختلفة، بثقافة واحدة، سواء تبنت لغة واحدة أم لا. بهذا المعنى الثقافة هي بنت التاريخ أكثر مما هي بنت التربة أو العرق.

وتتغير بنية الثقافة وتوازناتها العميقة وتتبدل على مر التاريخ تحت تأثير التبدلات الواقعية الاجتماعية والمادية، ولا تبقى مجرد بنىً أنتروبولوجية جامدة مزروعة كالكروموزومات في فيزيولوجية المجتمعات المفترضة وإن استمرت فيها مثل هذه البنى الأساسية. وهذا التبدل الذي يخضع لقواعد دقيقة هو الذي يتيح لها التكيف مع المعطيات الجديدة واستيعاب معطيات ثقافات أخرى وهضمها والتحول، في ظروف معينة، إلى ثقافة إقليمية تتجاوز القوم الذي ولدت فيه، أي إلى ثقافة إنسانية وعالمية.

والثقافة العالمية هي الشرط الأول لنشوء الحضارة. فهي التي تقوم بإعادة توزيع المجال أو الفضاء الروحي والمادي على القوى والجماعات البشرية، وتعمل على توسيع حقل الممارسة الإنسانية وتعميق إمكانيات ووسائل التفاعل والتبادل وانتشار المكتشفات والإبداعات الإيجابية المادية والروحية على نطاق واسع ونقلها من منطقة إلى أخرى. وهذه الحركة الضخمة التي سبقت كل الحضارات البشرية الكبرى، وقامت من خلالها ثقافة عالمية بتجميع وبلورة وتوحيد الخبرة التاريخية وتعميمها ثم تجاوزها، تقوم في الواقع بإعادة بناء التوازنات الإقليمية والاجتماعية على أسس جديدة، وتفرض من ثم إحداث تطويرات كبيرة على المنظومات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والروحية بما فيها المنظومة الثقافية ذاتها.

لكن وجود الثقافة العالمية ليس الشرط الوحيد لنشوء الحضارة. فتقدم الثقافات كثيراً ما يرتبط هو نفسه بمحصلة الصراعات التاريخية الاقتصادية والعسكرية. ولكن الحضارة لا يمكن أن تخصب بدون هذه الثقافة العالمية، وقد يكون تقدّم هذه الثقافة وتوسعها ثمرة لهزيمة عسكرية أكثر مما هو ثمناً للنصر. فالثقافة الغربية انتشرت في بلدان العالم الثالث بعد الاستقلال أكثر بكثير مما انتشرت قبله.

نريد أن نصل من ذلك إلى القول بأن الحضارة، بعكس الثقافة، ظاهرة عالمية بالضرورة شرطها الأساسي تجاوز الثقافات وامتزاجها وانفتاحها بعضها على البعض الآخر، وغالباً ما يحصل هذا الانفتاح بالقوة والعنف. وهي بعكس الثقافة أيضاً لا تقوم على توازنات روحية وعقلية ثابتة، إنما تنطلق بحصول دينامية تراكمية ومنتجة تنقل هذه التوازنات القلقة التي تعيش عليها الثقافة إلى توازنات ومؤسسات مادية وموضوعية وإلى

نظم متميزة تؤسس لتحرر الفرد من قيود التماهي الآلي مع الجماعة وتحرر الجماعة من التماهي مع الطبيعة والخضوع لها. فإذا كانت الثقافة هي الفهم، فالحضارة هي العلم بما هو تنظيم للمعارف أي وضعها وصياغتها في نظام لا يخضع لحدس الفرد العالم ولا لنفاذ بصيرته، وإنما لأسس تسمح لكل متعلم أن يدركه ويستفيد منه. وفي العلم تجاوز عظيم للمعرفة من الخاص إلى العام، ومن الذاتي إلى الموضوعي، وللجماعة القومية الضيقة إلى الإنسانية الواسعة، وهذا ما يسهل انتقال المعارف عبر الثقافات وانتشار الخبرة وتعميمها على نطاق المعمورة.

إن انتشار هذه الخبرة البشرية من مكتشفات وتجارب مادية وروحية وتعميمها، وهو ما يتيحه العلم وتنظيم العقل، ثم إخصابها من جديد في كل ثقافة أخرى تتلقفها وتكون على مستوى من التطور تمكنها من استيعابها ودمجها بخبرتها الذاتية، هو ما نسميه بالصيرورة الحضارية. وهي مستقلة كلياً عن الصيرورة الثقافية لكل جماعة. وكل ثقافة مضطرة، إذا أرادت البقاء، إلى تمثل نظام الحضارة العلمي والتقني، وإعادة استنباته في دائرة نشاطها قبل أن تنجح في تجاوزه أو الإضافة إليه. ويمكن القول إن تاريخ الحضارة مرتبط بتاريخ تطور التنظيم الإنساني، تنظيم المعرفة أو تنظيم النشاطات الأخرى، وإن هذا التنظيم بقدر ما يتحول إلى منظومة مستقلة عن كل الثقافات ومتميزة عنها، أي إلى منظومة علمية وقائمة بذاتها وموضوعية يصبح في متناول كل مجتمع بشري. ولا تقوم الثقافات المختلفة التي تحتضن الحضارة بين فترة وأخرى، إلا بتطوير هذه المنظومة ووضع مساهمتها وتجربتها فيها قبل أن تنتقل إلى منطقة أخرى.

تستقر الحضارة إذن حيث تجد تربة صالحة لاحتضان هذه المنظومة العقلية الإنسانية وإخصابها. وقد يرتبط صلاح هذه التربة بسبق ثقافي تفرض فيه إحدى الثقافات نفسها كثقافة إقليمية فاعلة ونشيطة، أو بسبق اقتصادي يفتح إمكانيات تطور جديد، أو بسبق سياسي يمكّن من قيام امبراطورية كبرى. والحضارة تضفي على الثقافة التي تستقبلها طاقات جديدة وتعيد توليدها وتجهيزها بما تجذبه إليها من مصادر الإلهام والإبداع الخارجي كما يحصل اليوم في انتقال ما يسمى بالعقول والأدمغة النشيطة وكل إنتاجها القوي من البلاد النامية إلى البلاد الصناعية الكبرى. وينقل ذلك الثقافة المستقبِلة من حالة التوازنات الروحية الغامضة إلى حالة من التوازن العالي المعقد والمركب، فتصبح ثقافة شمولية علمية وتقنية وأدبية ودينية، أي شاملة لكل أوجه النشاط والجهد والوعي الإنساني. ويمكن القول إن الحضارة ليست في النهاية إلا ما

يقوم به التاريخ من توظيف واستثمار في الثقافة ينجم عنه تراكم متزايد لنظم ومؤسسات مادية وموضوعية مستقلة نسبياً عن وعي وإرادة الأفراد، وقابلة للاستنبات في شعوب وثقافات أخرى. ولذلك تنزع الجماعات التي تجانبها الحضارة أو تبعد عنها إلى الانكفاء على ثقافتها وتحويلها إلى مصدر إلهام روحي ونفسي وقاعدة توحيد جماعي ينبع من التسليم بمواقف وعادات ويقوم على نسخ وتكرار تقاليد وأنماط وعي وسلوك، أكثر مما يستند إلى سيرورات عقلانية وموضوعية ومؤسسات مستقلة ومتميزة سياسية وعلمية وتقنية.

إن العلاقة بين الحضارة العالمية والثقافات، تختلف إذن حسب قدرة كل ثقافة على إدماجها في بنية مفاهيمها وقيمها الخاصة، وحسب البيئة التي تعيش فيها هذه الثقافة. وعن هذا الاختلاف تصدر المدنيات وتتميز داخل نطاق كل حضارة، أي تتحدد درجة تمدن كل مجتمع وأسلوبه. فقد فجرت الحضارة الصناعية مثلاً البنية العائلية في أوروبا وحلت كل التجمعات الإقطاعية التقليدية، بينما ساهمت في اليابان في تدعيم القيم الجماعية، وأصبح المصنع ذاته إطاراً جديداً لترسيخ علاقات التبعية الشخصيّة. ولم يؤثر ذلك سلباً على نمو النظام الصناعي، بل فتح له آفاق تطور أكبر كما هو معروف، وذلك على عكس ما تردده بعض النظريات الاجتماعية.

وبالمثل، ذكر علماء الاجتماع في بداية هذا القرن وأهمهم ماكس فيبر، أن الصناعة لا يمكن أن تتطور إلا في إطار منظومة قيم تركز على الفردية وتشجع عليها. بيد أن التطور الصناعي في بلدان الكتلة الشرقية لم يظهر فقط أن من الممكن قيام عملية تصنيعية ناجحة على أساس تعميق القيم الجماعية، بل إن ترسيخ هذه القيم يمكن أن يشكل قاعدة لنمو صناعي أسرع، ويساهم في تجاوز العديد من التناقضات الاجتماعية التي تفرزها العملية التصنيعية، خاصة في مراحلها الأولى. وبينت تجربة البلاد النامية اليوم أن من الممكن نقل وسائل الحضارة ومنتجاتها ونظمها الصناعية والعلمية دون الحصول على أي تطور حقيقي وذاتي، أي دون أن تؤدي إلى نشوء المدنية، بل مع تعميق الاتجاهات نحو التحلل والانحلال الاجتماعي والثقافي. وهذا يعني أن دراسة الصيرورة الحضارية هنا أو هناك تقتضي دراسة شروط التفاعل بين الحضارة والثقافة، وهي شروط خاصة بكل جماعة تبعاً لتاريخها وبيئتها السياسية والاجتماعية والطبيعية. ويمكن لهذه الدراسة وحدها أن تبين لنا مشكلات النهضة والتخلف، أي الصراعات والمشكلات والتناقضات التي يتوجب على المجتمع أن يجد

لها حلاً كي يحقق توازنه الذاتي ويستكمل تطوره. فلا تستطيع جماعة أن تتطور، أي أن تحظى بديناميّة تراكمية إلا إذا نجحت في التوفيق بين السيرورة الحضارية العالمية وسيرورتها الثقافية الخاصة.

وينقلنا هذا إلى الصراع بين الثقافات. فمن البديهي أن العالم ينطوي على ثقافات عديدة متنافسة، وأن كل ثقافة تطمح إلى أن تحافظ على موقعها ومكانتها وتحتفظ بالتالي بوحدتها واستمرارها، أي بأصالتها. بل إن بعضها يطمح إلى أن يصبح مقراً للحضارة ووعاءً لها تنضج منه. بيد أن كل ثقافة ليست مؤهلة ذاتياً وموضوعياً كي تكون ثقافة الحضارة، أي الثقافة التي تستقطب الإبداعات والمكتشفات العقلية والتقنية للبشرية وتوطّنها. والثقافات التي نجحت في حقبة أو كان بإمكانها أن تنجح في الماضي لا تنجح بالضرورة في الحاضر أو المستقبل. ولا تعتمد الفتوح الثقافية على وسائل واحدة أيضاً. فقد انتشرت الثقافة السامية العربية عبر إبداعاتها الروحية التي جسدتها هذه المنظومات الكبرى التي نطلق عليها اسم الأديان السماوية أو التوحيدية. بينما تنتشر الثقافة الغربية عبر المنظومات التكنولوجية الهائلة والآفاق التي تفتحها وتهز الأسس العميقة للمدنيات السابقة. وأسباب هذا الانتشار تتجاوز في نظرنا مسألة صراع الجماعات البشرية على مصالح وموارد محلية أو إقليمية وترتبط بالحاجة إلى إعادة تنظيم التجربة والممارسة الإنسانية في كل مرة تهتز فيها أسس الثقافات القائمة وتذبل جذوتها وتفقد قدرتها على إلهام الجماعات وإعطائها اتجاهاً وغاية لوجودها وعملها وحياتها. وهكذا تولد مدنيات جديدة في كل حقبة كالمدنية الإسلامية أو المدنية الغربية، تستوعب عدة ثقافات وتربطها بالثقافة الحضارية التي تغذيها جميعاً ولا تعيش هذه الثقافات ولا تتحرك بدونها. ويستمر الصراع داخل هذه المدنية بين الثقافات، خاصة إذا وجدت بينها ثقافة قوية منافسة للثقافة السائدة، بينما تنحو الثقافات الصغيرة ضعيفة التطور إلى الزوال.

والتنافس الثقافي عامل أساسي في تقرير مستقبل الأمم والشعوب والجماعات ومصيرها. ولا تتخلى جماعة عن ثقافتها أو تمايزها الثقافي مهما كانت درجة هذه الثقافة من الضعف، إلا إذا قررت الانتحار الذاتي والاندماج في غيرها من الجماعات. بيد أن الطاقات والقابليات التمدينية التي تتمتع بها كل ثقافة هي التي تحدد في النهاية مصيرها في هذا التنافس، وإلى حد كبير مصير الشعوب المرتبطة بها. فبقدر ما تستند إلى تراث روحي وعقلي وعلمي غنيّ، وبقدر رسوخ أسسها الإنسانية والعالمية وتعدد

وتنوع الجماعات التي تنتمي إليها وتتفاعل داخلها مع كل ما تنطوي عليه من تنوع في ظروف الحياة والبيئة والتأثيرات الخارجية، تزداد فرص الثقافة في مقاومة الاتجاه الحضاري العام نحو التسوية أو «السمهدة» الثقافية وحل جميع الثقافات وإدماجها في ثقافة عالمية واحدة، ممّا يعني قتل إمكانية إخصاب الحضارة في المستقبل. إن مقاومة الثقافات الخاضعة للانحلال وسعيها إلى تمثل الإبداعات الحضارية بعزلها عن إطارها الاعتقادي والرمزي هو الذي يساعدها على البقاء ويوفر فرصاً دائمة لتجدد الحضارة واستمرارها.

IV

صراع الثقافات
او حدود المدنية الغربية

إن الحدث الأكثر أهمية على الصعيد الثقافي العالمي هو دون شك، ومنذ قرن على الأقل بالنسبة لأغلبية أمم الأرض، صعود الثقافة الغربية، بكل ما تنطوي عليه من قيم روحية ومادية ومنظومات علمية وأسطورية ورمزية، إلى مصاف الثقافة السائدة التي تشكل مصدراً للحضارة، ولحضارة تمر هي نفسها بحقبة توسع سريع وتفرض نماذجها على البشرية جمعاء، بصرف النظر عما إذا كان من الممكن تحقيق هذه النماذج كاملة، أم لا.

ولا نعني بالصعود إلى مصاف السيادة العالمية انتشار الثقافة الغربية في كل أصقاع العالم ولا هيمنتها على كل العقول والنفوس وتحكمها بكل ما يظهر من الإنتاج الثقافي والنشاط الروحي في كل مكان. فالمقصود هو الإشارة إلى تحولها إلى ثقافة تعطي للقيم الإنسانية، ومن خلال الحضارة التي تغذيها، تجسيداتها الجديدة أو الراهنة، وأطرها المادية والعقلية، فتصبح بذلك مقياساً لغيرها ولإنجازات بقية الثقافات، ويصبح إنجازها لذلك أيضاً الأكثر تعبيراً والأوفر معنى والأكثر عالمية. إن عالميتها وسيادتها نابعتان إذن من تماهيها مع الحضارة بقدر ما تبدو الحضارة الراهنة ثمرتها وحصيلة إبداعها في الوقت ذاته. وهكذا تصبح المشاركة في الحضارة، أو النفوذ إليها مرتبطة بالقدرة على استيعاب النظم العقلية والمعرفية العليا التي هي في أصل نشوئها.

ومن الطبيعي إذن أن يدخِل صعود الثقافة الغربية إلى هذا الموقع أنماطاً فكرية وسلوكية جديدة لم تزل آثارها مستمرة حتى اليوم في كل مناحي الحياة في البلاد الأخرى التابعة. ويشكل دخول هذه الأنماط من كل الوجوه ثورة حقيقية في الرؤية والمفاهيم والمبادئ والأهداف الكبرى للجماعة البشرية.

ومن الطبيعي كذلك أن تواكب نشوء ثقافة حضارية حركة تحليل واسعة النطاق للثقافات الأخرى التي تجد نفسها في مواجهة ثقافة مبدعة في أوج ازدهارها وتفتّحها. وبقدر ما تنجح هذه الثقافة الصاعدة في دحر وتفكيك الثقافات الأخرى وإفقادها استقلالها الذاتي وانسجامها الداخلي، تفرغها من قوة الإلهام الكامنة فيها لشعوبها، وتفرض عليها هيمنتها، وتستحوذ على لبها. وبقدر ما تستسلم هذه الثقافات للثقافة السائدة وتسعى إلى تقليدها واستمداد النور والقيمة منها، تتحول أيضاً إلى مناجم ومواد أولية تمتح منها دون خوف الثقافة المهيمنة وتحولها إلى مصادر قوة ونمو جديدة. وتصبح هذه الثقافة الوحيدة القادرة على التمثل والتجدد، وعلى التحول إلى منهل ثابت للقيم الإنسانية بالنسبة للثقافات الأخرى. وبقدر ما تصبح الثقافة الحضارية ثقافة عضوية ـ عالمية متكاملة ومتفاعلة بحيوية مع الواقع ومؤثرة فيه، تجعل الثقافات الأخرى قومية محلية مفككة وبطيئة الحركة وعقيمة الخيال والإبداع.

إن طموح كل ثقافة صاعدة أو نازعة إلى الهيمنة العالمية هو أن لا تظهر إلا كثقافة إنسانية، وكدين للإنسانية، يتجاوز المجتمعات التي أنجبته والحقب التي ظهر بها. وهذا من خصائص السيطرة ذاتها، إذ هي تطمح بالتعريف إلى أن تكون عامة وشاملة. ومتى ما نجحت الثقافة في إظهار نفسها كثقافة كونية إنسانية، ألغت كل ما عداها من الثقافات أو جبّتها وقضت عليها بالهامشية واللافاعلية. والصراع على الظهور بهذا المظهر الكوني هو الرهان الأساس للثقافة لأنه يؤكد صلاحيتها في نظر الجماعة التي تحملها والجماعات الأخرى.

ونستطيع أن نقول إن كل تبدل في العلاقات بين الثقافات القائمة في حقبة معينة يحمل في طياته تهديداً للبعض ومكاسب للبعض الآخر. وبقدر ما تنجح ثقافة في احتلال حقل العالمية تزيح الثقافات الأخرى عن مواقع تأثيرها حتى داخل حدودها القومية وتعرّضها لأزمة عميقة تمس كل الوظائف الحيوية فيها: المطابقة الذاتية أو الهوية، وما يتعلق بها من تحديد مستقر للعلاقة مع التراث والماضي والآخر، والإنتاج العقلي معاً، وقد تودي بها تماماً.

فبقدر ما يزداد انتشار الحضارة الغربية بالمعنى الموضوعي والتقني للكلمة عبر أنماط الحياة والإنتاج العلمي والمادي، وبقدر ما تفرض نفسها كحضارة عالمية أو كقائدة لعملية تجديد إنتاج البشرية، تعيد تشكيل الواقع الاجتماعي والفكري لدى الشعوب الأخرى على شاكلتها. وفي هذه العملية ومن خلالها، تجبر الثقافات القومية

على التراجع والانكماش، ثم على الفصل أو على القطيعة النهائية مع الواقع المحلي. إذ إن الواقع الجديد يتطور من خارج القيم الثقافية المحلية، ولا يمكن للثقافة القومية إلا أن تظهر كثقافة مفوّتة أو قديمة بالمقارنة مع هذا الواقع. فإذا حصل ذلك، فقدت هذه الثقافة تدريجياً سيطرتها في المجتمع، وظهرت أزمتها في عجزها عن تلبية حاجات الجماعة، وفي افتقادها لتكاملها ووحدة رؤيتها. وعندئذ تدخل الثقافة العالمية لسد الفراغ والحلول محلها في تحقيق الوظائف التي كانت تقوم بها.

وإذا نجحت هذه الثقافة الحضارية في استقطاب الجهود المبدعة والنشاطات الروحية أو العلمية في المجتمع الجديد، أخذت تنافس جدياً الثقافة المحلية، وظهرت بمظهر الثقافة الوحيدة الحيّة والفعلية. وهذا ما يدفع الجماعة المحلية إلى النظر بسلبية إلى ثقافتها الخاصة، والاعتقاد بأنها خاوية وجامدة لا حياة فيها، مفتقدة لكل القيم الإنسانية الحيّة العقلية والروحية والإبداعية. فكل تجاوز حضاري يؤدي إلى تقييم أكبر للثقافة المرتبطة به، وإلى انتقاص مقابل من قيمة الثقافات التي لم تلعب دوراً، أو لعبت دوراً ضئيلاً في هذا التجاوز الحضاري. وهذا الانتقاص هو في أصل تخلي أصحابها عنها. وهكذا يتحقق انتشار الحضارة الصاعدة خارج وطنها الأصلي، وترتقي ثقافتها لتصبح ثقافة الشعوب الأخرى المتبناة بعد أن كانت وسيلة لغزوها وإخضاعها. عندئذ لن تستطيع هذه الشعوب أن تفكر في ذاتها ولا في وضعها إلا من خلال المفاهيم التي تفرضها الثقافة السائدة والرؤية العامة الروحية والتاريخية التي تعمّمها، فيكون وعيها لذاتها هو أولاً وعي بغيرها، ولا يقوم إلا به[1].

ومتى ما انتشرت الحضارة المادية وعمّت الثقافة المرتبطة بها أو التي تشكل مرجعها ومستودع أسرارها، نشأت مدنية جديدة، أي نمطاً متشابهاً للحياة والإنتاج والتفكير والرؤية، تتسع رقعتها باتساع قوة انتشارها. ولا تكون هذه المدنية بالضرورة على الصورة نفسها من التكامل والنجاح. لكنها تعبّر عن خضوع الشعوب والمجتمعات إلى مفاهيم وقيم ونماذج واحدة سواء تحققت هذه النماذج تحققاً كاملاً أم ناقصاً.

وليس من الضروري أن تؤدي الهيمنة الثقافية إلى إزالة الثقافات المحلية كلية من

(1) لاحظ عبد الله العروي بحق أن وعي الآخر هو أساس وعي الذات في الفكر العربي. لكنه وهو يخوض معركة سجالية، اعتبر ذلك من المعطيات الطبيعية، ولم يبحث عما يكمن وراءه من استلاب عميق مهما كان نموذج هذا الآخر، مرتكز الوعي بالذات. (انظر الإيديولوجية العربية المعاصرة. بيروت 1970). وليس هو في الواقع إلاّ غيبة الوعي.

الوجود، بل يمكن أن يعني ذلك احتواءها واستتباعها. ومن المعروف تاريخياً أن كل هزيمة تتكبدها مجموعة بشرية، تنعكس مباشرة على إيديولوجيتها أو اعتقاداتها، فتدفعها إلى التشكيك في صلاحية هذه الاعتقادات ونجاعة القيم التي تنبع منها. وهذا ما عبّر عنه ابن خلدون عندما قال إن المغلوب مولع دائماً بمحاكاة الغالب والاقتداء به، لأنه يعتقد أن انتصاره راجع إلى صحة مذاهبه وعوائده[1]. وليست الغلبة دائماً غلبة عسكرية. إذ من المحتمل أن لا تؤدي هزيمة عسكرية إلى شكوك عميقة بالذات. أما إذا ترددت وتكررت، فإنها تكون دلالة على غلبة حضارية ليست مؤقتة ولا جزئية.

وتشكل الحضارة الغربية والسيطرة الغربية اليوم أيضاً تحدياً مستمراً وشاملاً لكل الشعوب الأخرى، علمياً وعسكرياً وسياسياً وتقنياً وصناعياً واجتماعياً وروحياً معاً. ومع استمرار هذه الغلبة وتوسع دائرتها وتعمق الشعور بضخامتها، يزداد إيمان الشعوب الضعيفة بعجزها وفقر ثقافتها، ويترسخ لديها النزوع إلى الاقتداء وتقليد الغالب في «شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»، وذلك لدى الخاصة والعامة معاً لا فرق في ذلك.

بل إن فقدان هذه الشعوب لثقتها بثقافتها يتجاوز الاقتداء إلى الشك في القدرة الذاتية على تحقيق هذا الاقتداء، ويؤدي إلى الاستسلام لفكرة القبول بحتمية التخلف التاريخي والعنف والبربرية. وكثيراً ما تتردد على ألسنة مثقفينا عبارات مثل عجز اللغة العربية عن مسايرة العلم المعاصر، أو عجز العقل العربي وسحريته أو فقر الثقافة العربية وافتقادها للعناصر العقلانية والعلمية.

والواقع أن فقدان الثقة بالثقافة القومية، وابتعاد الناس عنها واستلهامهم للثقافة السائدة في طلب العلوم وفي السلوك وفي المبادئ الموجهة، بحيث يرتبط تمدن الفرد وتحضُّره بدرجة تمثُّله للقيم وأنماط السلوك الغربية، لا صلة له بنقص مفترض في هذه الثقافة، سواء وجد هذا النقص أم لم يوجد. فقبل حصول الغلبة لم يكن لهذا الشعور بالنقص وجود. ثم إن سعة انتشار هذه الظاهرة وشمولها كل الثقافات غير الأوروبية يدلان على أن وراء ذلك غلبة حضارية.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، فصل في أن المغلوب مولع دائماً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والأصل في ذلك هو كما يقول ابن خلدون المغالطة الذاتية: «فالنفس تعتقد أبداً الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به. ذلك هو الاقتداء». أول الفصل.

وأن العجز المفترض الذي تعاني منه هذه الثقافات يرجع في جوهره إلى أن المجتمعات التي كانت تستلهمها قد فقدت مكانتها العالمية وتأثيرها في تقرير مصير البشرية، وأنها بدأت تدخل في فلك حضارة جديدة لا تملك أية وسيلة للسيطرة عليها، وهي تستقي قيمها من ثقافة أخرى لا صلة لها بها. فالعقل لا يستطيع أن يرد إلا على متطلبات واقع يسيطر عليه ويتحكم به ويكون هو نفسه جزءاً منه. وإلا فهو بالضرورة وعي العجز وإدراك القصور. وهذا يعني أن من الذاتية يخلق الواقع، والتاريخ هو الذي يفرض القيم المرتبطة بسلطته. والغرب الذي أتاحت له حضارته أن يعيد تركيب الواقع الجغرافي والاجتماعي والتاريخي على هواه، بدأ يفرض ثقافته كنموذج لكل ثقافة ممكنة.

ولا نريد أن نتوسع هنا أكثر في مفهوم الهيمنة الثقافية. وإنما يكفي أن نقول إن ازدهار ونمو الثقافة الغربية وتحولها إلى ثقافة عالمية، أي حاضنة لأهم وأغلب الإبداعات والتجديدات العلمية والروحية والفنية، ليس هو علة نشوء الحضارة الغربية بل نتيجة لها. وبالمثل، إن تراجع حضارة العرب وغيرهم من الشعوب الهندية والصينية والأفريقية، لم يكن بسبب تأخر أو لاصلاحية ثقافاتهم القومية، بقدر ما أن تأخر هذه الثقافات وضعفها الراهن والحقيقي هما ثمرة الانكماش والعزلة اللتين أصابتاها بسبب تدهور دورها في الحضارة وزوال الغلبة لديها. وقد كانت هذه الثقافات، ولعصور طويلة، منهلاً مماثلاً لحضارات كبرى وأساساً لتكوين مجتمعات مدنية وسياسية لا تقل في إبداعاتها وكشوفها الروحية أو الإنسانية أو العلمية عما تشهده الثقافة الحديثة اليوم. ومثلها أيضاً كانت تصارع لتحتل مركز الثقافة العالمية، أو ثقافة الحضارة السائدة.

وفي سعيها للاحتفاظ بهذه المكانة حاولت هذه الثقافات وما تزال تحاول استنبات قيم الثقافة الصاعدة، وإعادة إنتاجها ضمن منظوماتها الرمزية. وكانت هذه المحاولة تغطي أيضاً سعي المجتمعات المهددة بالتحول إلى مجتمعات هامشية إلى استدراك الوضع والاندراج في حركة التاريخ الجديد وعدم البقاء بمعزل عن التغييرات والإبداعات الكبرى التي تشهدها الحضارة. وقد تأثرت إيديولوجيات النخب المختلفة بالنزعة العالمية التي تتماشى مع ادعاءات الثقافة المهيمنة. وقد مارست أفكار ومبادئ الثورة الفرنسية بشكل خاص تأثيراً كبيراً على الثقافات غير الأوروبية، وذلك رغم ما أنجبته من توترات ونزاعات داخل هذه الثقافات.

لكن ما يميز الهيمنة الثقافية الراهنة عن هيمنة الثقافات القديمة الكبرى التي كانت تطابق نفسها أيضاً مع الحضارة وتعتبر نفسها مصدراً وحيداً للقيم الإنسانية الحقّة، هو أن الثقافة الغربية لا تكتفي كالثقافات الكلاسيكية بإلحاق ثقافات متعددة بها والسماح لها بالحياة داخل مدنية واحدة تسيطر عليها، وتتحكم فيها بالقيم العليا. إنها تطلب بالعكس حل جميع الثقافات الأخرى واستبدالها بثقافة واحدة شكلاً ومضموناً. ومن هنا إخفاق هذه الحضارة في تكوين امبراطوريات عالمية وتسعيرها للنزاعات القومية بشكل لا سابق له. فهي وإن وصفت نفسها بأنها ثقافة الحرية، ترفض كل استقلالية للآخر، وتتحول إلى ثقافة شمولية لا تعترف من بين العلاقات الاجتماعية العديدة المعقولة والممكنة التي تؤسس للشخص البشري إلا بعلاقة الفرد بالدولة. وتعكس تناقضاتها تاريخ نشأتها كثقافة عالمية ومناقضة في الوقت ذاته للثقافات الأخرى. وهكذا فهي تركز بقوة على الخصوصية القومية وتؤسس للقوميات، وتدعو معاً للأممية والعالمية. وبقدر ما تردد تمسكها بالنظرة الإنسانية تخلق وتبرر كل صنوف التمييز العنصري، وتضاعف أشكال النفي والاستبعاد. وبينما ترفض فكرة الامبراطورية العالمية التي بلورتها الحضارات القديمة كدولة لاقومية تتعايش فيها كل الجماعات وتخضع لمعايير إنسانية أو دينية، فهي تقبل بحماس فكرة الامبراطورية الاستعمارية حيث لا يبقى للشعوب الخاضعة إلا الاختيار بين الفناء الكامل أو الاندماج والانحلال في الأمة السائدة من موقع اللامساواة والدونية. وهكذا لأول مرة في التاريخ تصبح العنصرية عقيدة دولة أو دول. فمن المؤكد أنه لم يكن من الممكن لنظام التفرقة العنصرية أن يستمر لو لم يكن امتداداً فكرياً ومادياً للنظام الاستعماري. فمنطق النزعة العالمية المدعمة بالقوة القومية والمتماهية معها، يمكن بسهولة أن يقود، بمساعدة أسطورة صفاء العرق والدم وتفوق الجنس، إلى تبرير كل أنواع العنف ضد الشعوب الأخرى. والتماهي المبالغ فيه مع التقدم والحضارة يمكن أن يبرر استملاك الأرض واستعمارها مع تفريغها من سكانها كما حصل ويحصل في أكثر من بقعة من بقاع العالم الحديث[1].

لذلك أخذ تعميم الحضارة الحديثة شكل تعميم مشاعر الإحباط والحرمان في كل

---

(1) ليس تاريخ الاستيطان الإسرائيلي في فلسطين بهذا المعنى إلاّ ترداداً لتاريخ الاستيطان الأبيض في أمريكا وتبريراً لاحقاً له. والعلاقة إذن بين الولايات المتحدة وإسرائيل تتجاوز المصالح المادية لتصل، إلى مستوى المشاعر. كل طرف يجد في الآخر مرآة لنفسه وتاريخه وتأكيداً لتفوقه.

المناطق الجديدة. وبقدر ما أصبح الفصل بين الثقافة الغربية والحضارة الراهنة صعباً، ارتبطت هذه الثقافة بالهيمنة والتسلط والعنف وأصبحت تثير ردود أفعال معادية في أكثر مناطق العالم غير الغربي. ولعل هذا مما زاد في صعوبة الربط بين الثقافات المهمشة، مصدر المقاومة والمعارضة منذ الآن، والحضارة الحديثة، وجعل الحوار مستحيلاً بين الشعوب الشمالية والجنوبية.

إن تحكُّم الغرب اليوم بالقسط الأعظم من التجديدات الفكرية والتقنية يزيد من قدراته على السيطرة، ويجعل من ثقافته أكثر فأكثر مصهراً لكل الإبداعات البشرية الأخرى. وتكتسب هذه الثقافة على صعيد بنياتها الرمزية والشعورية والعلمية والروحية، طاقات تكيف متزايدة مع الواقع المتغير، وتغتني بكل أصناف العلوم والبيان.

وبالمقابل ما من ثقافة غير أوروبية لا تستمد قوتها من التأثر بالثقافة الغربية أو محاكاتها. وقسم كبير منها يواجه عملياً خطر الانحلال، ومعه زوال المدنية وضياع فرص التنمية المستقلة والسيطرة على البيئة الخاصة والتحكم بالذات. وما من ثقافة محلية قادرة اليوم على مواكبة الثقافة الغربية في إنتاجها العلمي والفني والأدبي، أي في تكوين العقل والمخيّلة الإنسانية. ومما يؤكد هذا الاتجاه أن الثقافة تتحول نفسها إلى صناعة، تتركز وسائلها في المراكز الكبرى التي تتجمع فيها التقنيات العليا ويتراكم فيها رأس المال. بل إن ثقافات فرعية كثيرة داخل الثقافة الغربية أصبحت مهددة بالزوال أمام صعود الثقافة الأمريكية.

أما الثقافات المحلية لبلاد الجنوب فإنها لا تنفذ إلى ثقافة المركز، إذا نجحت في ذلك، إلا كاستجابات سلبية وصورٍ مشوهة لنماذج طوائفية تستخدمها بعض الجماعات الهامشية لتعبر عن سلبيتها وانسحابها من العالم. فهي لا تدخل إلى الغرب إلا لتؤكد طابعها كثقافات هامشية، مفرغة من محتواها العقلاني، أو كبقايا ثقافية وعناصر أولية وتزيينية مستوعبة في الثقافة السائدة. وهي لا تلعب أي دور هام في تنظيم الحياة الاجتماعية العامة وتجديد أسسها المعنوية والسياسية والإنتاجية، أي في بناء الحضارة. هكذا تقوم الهيمنة الثقافية بإبعاد الثقافات المحلية عن ميادين العمل والإنتاج والممارسة العمومية المبدعة، فتحولها إلى ثقافات عاميّة، وظيفتها الأساسية تأكيد هوية مفقرة أو الإشارة إليها.

لا تنبع إذن مشاكل الثقافات التابعة اليوم كما هو شائع في أدبيات العالم الثالث

عموماً، وفي الغرب أيضاً، من كونها ما زالت ثقافات تقليدية تفتقد النواة العقلانية وتتمسك بقيم الماضي اللاهوتية والميتافيزيقية. فهذه نظرة سطحية جامدة ولاتاريخية تحذف المشكلة بدل أن تطرحها وتزيلها من الوجود لأنها تعجز عن الإجابة عنها. بل إن هذا الطابع التقليدي الذي يميزها ليس في الواقع إلا ثمرة مصادرة التطور لديها وحرمانها من مكانتها ودورها في المجتمع، وفرض التراجع والتقوقع عليها. والعلاقات الممتازة التي تربط اليوم الثقافة الغربية بالحضارة تعني بحد ذاتها التهميش المتزايد والإفقار المتسارع لهذه الثقافات. وإن تدفق المعارف والصور والرموز والمعاني والأفكار الحديثة الذي تنتجه شبكات اتصال ووسائل إعلام ومعرفة واسعة الانتشار ومرتبطة بالمركز، يشكل تحدياً من الصعب مواجهته من قبل الثقافات الصغيرة محدودة الإمكانيات. وهو لا يكفّ عن الضغط عليها وخنقها. وليس هناك ثقافة قادرة على رد هذا التحدي ما لم تكن ثقافة جماعة كبرى لديها إمكانيات إعادة إنتاج الحضارة في حجرها، والتحول إلى مركز أو قطب حضاري مستقل.

أما الطريقة التي تتحقق من خلالها الهيمنة الثقافية وحل الثقافات الأخرى المحلية، فهي تعميق التناقضات والنزاعات المستحيلة الحل في داخلها. وأول هذه التناقضات وأهمها، تلك الناشئة بين الثقافة العليا المحلية والثقافة الشعبية، بين الثقافة ـ السلطة، والثقافة ـ الهوية. فالنخب المحلية الحاكمة تجعل من الثقافة الغربية والقيم المرتبطة بها مصدر التفكير والتصور الشامل والتنظيم الإداري والعملي والسياسي. واستلهام هذه الثقافة واستيعابها يشكل دون شك أساس التقدم ومنبعه. ولكنه يتضمن في الوقت ذاته تطور القطيعة بين ثقافتين محليتين لا صلة رمزية أو عقلية بينهما. وتفقد الثقافة القومية جدلية تفاعلها الداخلي ونموها الذاتي، وتضطر أكثر فأكثر إلى الاعتماد على الخارج في تأمين ما تحتاجه من معارف وتقنيات ضرورية لتسيير المجتمع والدولة والإنتاج.

وبقدر ما تصبح الثقافة العليا أجنبية وتحتل مجالات النشاط المبدع تتدهور الثقافة الشعبية وتنحط قيمها الروحية والمعنوية. ويحل محل التفاعل الخلاق بين الثقافة العليا، ثقافةِ النخبة المنظمة والعقلانية، والثقافة الشعبية رفضٌ متبادل. وهكذا تتحول كلتاهما إلى منظومات مغلقة تحيل إلى جماعة متميزة وتؤكد وجودها تجاه الأخرى وتغذي مشاعر العداء لها بقدر ما تخفي عجز الثقافة القومية ككل عن تأمين الحلول الملائمة والإجابات الفعالة على المشكلات التي يطرحها الواقع المتغير. أي باختصار

تزول الثقافة القومية بما هي إنتاج موحد لصورة الجماعة ودورها. ولا تعود الجماعة قادرة على التعرف في هذه الثقافات الجزئية على نفسها، ولا على تعريف الآخرين عليها. وتصبح مرجعية النخبة مختلفة كلياً عن مرجعية الجماعة الشعبية.

ففي كل البلاد النامية توحّد النخبة الاجتماعية نفسها مع إيديولوجيات التغيير والتقدم والتحديث المستقاة من ثقافة العصر السائدة، وتجعل من هذه الإيديولوجيات ديناً خاصاً بها ولحمة لسلطتها كمجموعة متميزة. وتبقى الجماعة الشعبية تنظر إلى هذه الإيديولوجية كغطاء لتحالف عميق وتفاهم متزايد بين النخبة المحلية والهيمنة الأجنبية. ومن هنا يولد التناقض الدائم بين الرغبة العارمة في إحداث تغييرات بنيوية وجذرية تتطلع إليها في الواقع كل فئات المجتمع، وبين إرادة الحفاظ على الوحدة أو الهوية الجماعية، كمصدر للمساواة والتضامن. وعندما يتضارب مطلب التغيير، أي المشاركة في الحضارة وتمثلها، مع مطلب الهوية، أو الاحتفاظ بذاتية مستقلة، لا بدّ أن تفقد الجماعة كل إمكانية على الحركة والمبادرة وتغرق في النزاعات الداخلية والدائرية.

وليست الثقافة الشعبية هي الوحيدة التي تجد نفسها في هذا النزاع مفقرة ومستبعدة عن النشاط المبدع والمنتج. بل إن الثقافة العليا تضطر هي أيضاً، وبقدر تحولها إلى مرجعية إيديولوجية للجماعة التي تحملها، إلى توظيف نفسها في المعركة السياسية ـ الإيديولوجية، على حساب وظائفها العقلية والعلمية المبدعة وهذا ما يفسر بقاءها رهينة للإبداع الخارجي، وعجزها عن الاستقلال بمصادر إبداعها. إنها تتحول إلى دعوة إلى العلم والعقل والحداثة أكثر مما تصبح هي بذاتها ثقافة العلم والعقل والحداثة[1].

وفي الواقع، بقدر ما يصبح علم الهيئة العالمة مرتبطاً بالإشكاليات والمسائل الخاصة التي يطرحها المجتمع السائد المركزي، ينفصل عن الواقع المحلي، ويفقد سيطرته عليه. ولا يبقى له إلا أن يبحث عن شرعية وجوده في مكان آخر غير الإبداع والإنتاج العلمي. وهذا المكان هو الانتماء إلى مجموعة أو إلى تصور إيديولوجي. ويلتقي بذلك استلاب النخبة مع استلاب الجمهور. الأول ينبع من فقدان العلاقة مع الواقع المحلي نتيجة لاستلهام إشكاليات المجتمع السائد ومشكلاته النظرية، والثاني

---

(1) كتب محمد كرد علي منذ أكثر من ستين عاماً يقول: ها قد أصبحنا بعد هذا النزاع بين علوم الدين وعلوم الدنيا والأمة شطرين: شطر هو إلى البلاهة والغباوة، وشطر إلى الحمق والنفرة. وبعبارة أخرى نسينا القديم ولم نتعلم الجديد. القديم والحديث، المطبعة الرحمانية بمصر 1925، ص 3.

من انعدام الرؤية الشاملة والتصورات العقلية الفلسفية والتاريخية التي تسمح وحدها بالتدخل في الواقع وتغييره.

هكذا يفقد المجتمع التابع استقلاله الفكري، أي قدرته على فهم نشاطه التاريخي والتحكم به. فالثقافة التابعة، نتيجة للشقاق العميق الذي يميزها ويباعد بين عناصرها المعرفية والاعتقادية والرمزية، لا يمكن أن تنشئ أي وعي فعال ومبدع. إنها تعيش في الانفعال وله، وتلهث وراء الحدث دون أن تمسك به، وتخلط بين الجزئي والكلي دون أن تنجح في تحقيق نظرة شاملة ومتّسقة، وتغرق في الثانويات، وتختلق المشاكل والإشكاليات التي لا أساس لها في الواقع، وتعيش عليها. وهي الإطار الذي يتطور فيه وينمو الوعي المستلب، أو بالأحرى الوعي كاستلاب محض. فهو وعي مكبّل بإشكاليات لا تجد مصداقيتها إلا بنفي الواقع المحلي وتغييبه من الذهن، ولذلك تبدو المفاهيم التي يستخدمها عمومية وغير محددة، وأحكامه عشوائية ومتقلبة، ويتعامل بها من منطلق الرفض المطلق أو الخضوع المطلق، ويحوّلها إلى تمائم وأحراز. فهو بكل معنى الكلمة وعي مفكك وشقي. ويظهر هذا التفكك على مستوى إنتاج المنظومة الرمزية، وأهم عناصرها اللغة، كما يظهر على مستوى تكوين الدلالات وإنتاج المعارف المنظمة والعلوم. ففي ثقافة متدهورة ومتراجعة، تضعف قدرة اللغة على التعبير الدقيق وتنمية المصطلحات بصورة مواكبة لتطور المعاني والمفاهيم المستقاة من ثقافة أخرى مهيمنة. كما تضعف القدرة على ضبط المعاني وتنظيم المفاهيم بقدر ما تنفصل هذه المعاني والمفاهيم عن سيرورة مستقلة وذاتية للبحث والإنتاج العلمي. فعندما يرتبط وجود هذه المفاهيم بمصدر خارجي، وتعجز النظم اللغوية والعلمية عن استيعابها وضبطها من ذاتها، يحصل شرخ في اللغة وفي النظم العلمية ذاتها، وتبطل فاعليتها الإبداعية. عندئذ تضطر الثقافة التابعة إلى «استيراد» المفاهيم والمصطلحات معاً، وفي فترة لاحقة، المعارف العلمية الجاهزة التي يعجز عن إنجابها النظام المعرفي. وهذا ما نلاحظه اليوم في ثقافتنا حيث تدخل المصطلحات الأجنبية دون ضابط، وتثير مشكلة كبيرة في توحيدها وضبطها مما يفقد اللغة دقتها ومرونتها ويدفعها إلى التفكك والركاكة. وتبدو إجراءات التعريب قاصرة عن استيعاب هذه العملية، وتترك للصحافة اليومية الحرية الكاملة في إدخال ما تشاء من المفردات الأجنبية أو المنحوتة.

وأكثر ما يميز الثقافة التابعة، الاستخدام الاعتباطي للمفاهيم، وغياب الروح

المنهجية العلمية. فاستيعاب المعاني الجديدة وتوطينها لا يمكن أن يتم إلا في إطار توسيع قاعدة البحث المحلي، ونشوء علوم وإشكاليات مستقاة من الواقع القائم ومستجيبة لما يطرحه من مشكلات. إن الثقافة التابعة تطرح على نفسها باستمرار مشكلات ليست مطروحة على المجتمع، ولكنها مستوحاة مما تطرحه على نفسها الثقافة السائدة، وتجيب على هذه المشكلات من أفق مماثلة الشرق والغرب. فتظل على هامش المسألة، ليست بالضرورة كاذبة، وليست صادقة ولكن خارجة عن الموضوع، وهذا هو مصدر لافاعلية الثقافة التابعة وتخبطها، واجترارها الدائم وخلال عقود طويلة للمسائل والموضوعات نفسها، دون قدرة على بلورة حلول أو مراكمة المكتسبات العلمية. وهذا هو أيضاً أساس غياب الإبداع والتقدم الفكري، أي تطور الوعي الجماعي. وهو يتجاوز في الواقع مشكلة سيطرة الإيديولوجيات المادية أو المثالية، والعقائد الوضعية العلمانية أو الدينية اللاهوتية. فالإبداع مرتبط بآليات عمل الثقافة ككل، وعلاقتها بالمجتمع والبيئة التي تعيش فيها. وضعفها وتفككها ليسا في الحقيقة إلا مظهراً لتعثر الجماعة في بناء أداة تواصلها ووسائل تفكيرها وفهمها الخاصة والمستقلة نتيجة لما أصابها من تهميش واستبعاد عن مصادر الحضارة والغلبة.

ونستطيع القول بشكل عام إن الشعوب المخضعة تفقد ثقافتها كصعيد مؤثر وفعال في تنظيم حياتها الاجتماعية وتوازنها بقدر ما تكتسب الحضارة الاستهلاكية، أي تستوعبها كنتاج جاهز وكامل. وتجد المجتمعات التابعة نفسها ممزقة بين الرغبة في مسايرة هذا الاستهلاك بما يرمز إليه من مشاركة في العالمية والمعاصرة، وبين الوقوف ضده لما يشكله من تهديد لوجود القيم الثقافية ذاتها. ومن هذا التمزق تصدر ردود الأفعال المتناقضة والعنيفة في اتجاه المعاصرة والمحافظة معاً.

ومما يعمق من شدة ردود الأفعال هذه أن الثقافة الحديثة التي كثيراً ما توصف بأنها مستوردة لا تشير إلى عالم مسيطر ومحبط تستمد منه سحرها فحسب، وإنما تخفي أيضاً الاندماج المتزايد للنخب المحلية بهذا العالم وإعلان انتمائها إليه. وهكذا تبدو القيم الحديثة للأغلبية الاجتماعية وكأنها الشرك الذي ينصبه لوحدة الجماعة وانسجامها عدوّ أجنبي وتاريخي غاشم. ومن هنا يكتسب التراث هو ذاته قيمة رمزية إضافية، هي في الواقع أهم من قيمته المعرفية، فيصبح رمزاً للوجود القومي والاجتماعي المستمر والتاريخي، ولاستقلالية الجماعة ووحدتها ضد خطر الاستبعاد من التاريخ والتفتت القومي. وينظر إليه وكأنه اللحمة الوحيدة التي تسمح للجماعة أن

تقف في وجه الأجنبي، وللمجتمع أن يقاوم دولة الأقلية الشمولية وتجاوزاتها. ويمكن القول إن التراث يتحول في ذهن الجماعة الشعبية إلى رمز يحيل إلى الأخلاق وقيم التضامن المحلي المهددة، بقدر ما تتحول الأنماط الثقافية الحديثة إلى سوق لقيم الترقي الاجتماعي والسيادة وبناء الطبقة المسيطرة التي تفترض جميعاً كسر «اللحمة الجماعية وتفتيتها[1].

فباستثناء «الاستنارة» التي تحدّث عنها «كوندرسيه» لتبرير التعليم، خلق التعليم الحديث، وخلقت الحداثة نخبة من الناس «الأحرار من كل قيد» و«المنعتقين من كل سلطة ومن كل عادة قديمة»، استخدمت علمها ومعارفها لتحقيق صعودها الاجتماعي وتميزها المتزايد عن الشعب وضمان امتيازاتها، فأصبحت الوحيدة المالكة للعلم والحرية والسلطة. وأصبحت القطيعة في المجتمع بين انتمائين محلي وعالمي، قاعدة للقطيعة في الوعي ذاته، وتكوين أمتين لا جامع بينهما سوى «عبقرية المكان». لكل منهما تصورها لذاتها ولعلاقتها بالعالم والتاريخ والسلطة والدولة والدين، ولكل منهما مكانها في السياسة والعمل والفكر والإنتاج، ولكل منهما آمالها وطموحاتها وأحلامها وآلامها التي لا شريك لها فيها.

وقد استطاعت الحقبة الأولى للاستقلال أن تغطي على هذه القطيعة بقدر ما كانت تغذي أحلام الازدهار والتنمية والنهضة. ولكن ما إن تبين فراغ هذه الأحلام حتى ظهر الواقع على حقيقته. وأدركت الأغلبية الاجتماعية أن النظام الحديث الذي نشأ على إثر الاستقلال لم يكن شديد الاختلاف عمّا سبقه، وأن النخب الاجتماعية المحلية التي ورثت موقع المعمرين البيض ودورهم، أخذت شيئاً فشيئاً تسلك مسلكهم وتتزيا بزيهم. واكتشفت تدريجياً أن علاقات التبادل بين هذه النخب والمركز الأم أصبحت على كل الصعد المادية والإنسانية، أقوى من علاقات التبادل بين أبناء البلد الواحد. ولما بدأت التناقضات التي كانت تنخر هذا النظام الحديث بالتفاقم ثبتت إجراءات القمع العنيفة واللاإنسانية في أذهان الشعب حقيقة هذه القطيعة وعمقها. وأمام واقع احتلال الأطر الاجتماعية الحديثة من دولة وحزب وجيش من قبل النخبة وسيطرتها المطلقة عليها، وجدت الجماعة الشعبية، وهي تتلمس طريقها، وتبحث عن موطئ قدم لها في مقاومتها للعنف، أو بالأحرى اكتشفت وأعادت اكتشاف الهياكل المجتمعية

(1) إن تحول الدين إلى إيديولوجية معاصرة، ما هو في الواقع إلا الوجه الثاني لتحول المعاصرة إلى إيديولوجية دينية، أي أيضاً تقليدية ومحافظة بكل معنى الكلمة.

التقليدية المهجورة أو الخالية من اختراق السلطة، فجعلتها مكمن أسرارها وقاعدة استقلالها ومصدر تجديدها لوحدتها وحياتها. ولم تكن هذه الأطر كلها دينية ولا قبلية، ولا جهوية فقط، بل جميعها معاً. ولو حصل واخترقت السلطة أحدها ثانية، هُجر لصالح غيره. هكذا أصبحت الأطر التقليدية مصدر الشفاعة ومقر المشاعر الجماعية والإنسانية التي تنفيها الدولة والسياسة السوقية.

وفي الواقع لم تستأ النخب الحديثة كثيراً من هذا التقسيم الثقافي والسياسي للعمل. فعدا عن أنه يعترف لها بالسيادة على الدولة والأجهزة العامة الأكثر تأثيراً وفعّالية من وجهة نظر النشاط الاجتماعي المادي والفكري ومن وجهة نظر النظام الدولي، فهو يؤكد لها في الوقت ذاته، أمام نفسها وأمام العالم المتحضر، أنها تخوض حرب الحضارة ضد البربرية، وحرب العقل العقلاني ضد «عودة المكبوت» المخيف والمدمر[1].

وهكذا لم يعد الرأي العام «المتحضر» في الجنوب والشمال معاً، يرى في الانتفاضات المغرقة بالدم للجماهير المعدمة المدفوعة نحو الانتحار المادي والمعنوي إلا مرآة للتعصب وانبعاثاً لأشباح القرون الوسطى الرهيبة. وتسود اليوم قناعة متزايدة في الغرب والشرق بأنه ليس هناك من حل لمشاكل العالم الثالث. وأن على الشعوب المتحضرة أن تتعلم التعايش مع هذا العالم الثالث المنذور لكل أعمال العنف والبؤس كما هو.

---

(1) انظر مثلاً كتاب د. محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، والذي يسعى فيه، بعكسنا، إلى تفسير أزمة «العقل» العربي من خلال تحليل الملابسات التي أحاطت بالقرن الهجري الثاني، أو عصر التدوين، وصبغته بطابع الدفاع عن النفس ضد الشعوبية، ومن خلال تحليل «بنية العقل العربي» كماهية ثابتة ودائمة. انظر إلى الانتقادات النيرة التي ظهرت في مجلة الوحدة. 14 عام 1984 «مساءلات حول تكوين العقل العربي» لجورج طرابيشي، وفي مجلة أنوال 28 فبراير 1985 «نقد العقل أم عقلانية النقد» لعبد السلام المودن.


ABU ABDO ALBAGL

V

نقد السلفية:
من الهوية إلى الذاتية

ما ذكرناه عن الثقافة والأبعاد التي تتضمنها المسألة الثقافية لا يهدف في الواقع إلى تحليل الثقافة نفسها، وإنما يفيدنا في تحديد المشكلة الأساسية التي نحن بصددها اليوم. هل هي مشكلة إيديولوجية يعبر عنها الصراع بين الأفكار المحافظة والأفكار التقدمية، أم هي مشكلة الازدواجية في الثقافة العربية[1]، أم مشكلة تحديث الفكر العربي أو تجديد العقل العربي؟ أم هي مشكلة اجتماعية تلعب فيها الثقافة دوراً معيناً سلبياً أم إيجابياً، وتدعم هذا الفريق الاجتماعي أم ذاك؟ أم هي مسألة اقتصادية تتظاهر من خلال الصراع بين قيم منتجة أو محبّذة للإنتاج وقيم استهلاكية؟ أم هي مشكلة سياسية تتجسد في النزاع بين الثقافة الغربية والثقافة العربية وتهدف إلى تحقيق التبعية أو صد الغزو الفكري والثقافي وتدخل فيها مشاكل الهوية والعالمية، وغير ذلك من المشكلات المطروحة بشدة اليوم؟

لا شك أن كل هذه المسائل واردة في الصراع بين القديم والحديث. ولكنها ليست هي المسألة الرئيسية، بل هي وجوه متعددة لها. وهذه المسألة هي في نظرنا مسألة المدنية. ونقصد بالمدنية ما يطرأ على العلاقات الاجتماعية داخل مجتمع محدد من تطور ينقلها من علاقات مبنيّة أساساً على القهر والعنف والقوة إلى علاقات قائمة على استلهام مبادئ وقيم وقواعد إنسانية مشتركة ومجمع عليها. وهذا أصل الاستقرار الاجتماعي وازدهار الحضارة.

---

(1) سمير أمين، «أصول الازدواجية في الثقافة المصرية...»، المستقبل العربي 734، آذار 1985.

فإذا كانت الحضارة هي النمو المطرد في المنظومات المادية والعقلية والروحيّة التي تنقل المجتمع من البدائية إلى التحضر، وتجعله يتجاوز، كما ذكر ابن خلدون إنتاج الحاجيات إلى الكماليات، أو تطوير نوعية إرضاء الحاجات، فإن المدنيّة هي المبادئ التي تقوم عليها هذه المنظومات أو التي تشكل نواتها الأولى. وإذا كانت الحضارة مرتبطة أساساً بتنظيم علاقة الإنسان بالطبيعة ودرجة سيطرته عليها وأنماط إنتاجه المادي والروحي، فالمدنية هي التي ترتبط بتنظيم علاقات الإنسان الاجتماعية أو في المجتمع، وبدرجة تحول هذه العلاقات إلى علاقات مبنيّة على التواصل والتبادل السلمي لا على العنف والإكراه، وعكسها البربرية.

فالحضارة مستمرة وعالمية كما قلنا، وهي اليوم حضارة صناعية وتقنية بعد أن كانت حضارة زراعية أو من قبل رعوية أو صيديّة. وكل الشعوب، بغض النظر عن ثقافتها، مندرجة أو سائرة نحو الاندراج في دائرة هذه الحضارة. وكلها مضطرة إذا أرادت البقاء، إلى تبني أنماط الإنتاج والعمل الصناعية.

أما المدنيّة فهي ليست مرتبطة مباشرة بالحضارة. إذ من الممكن لمجتمع أن يستوعب أو يحدّث بنيات عمله وتفكيره، وهو ما نشاهده اليوم في كل أصقاع المعمورة، دون أن يكون مجتمعاً مدنياً أي متمدناً. بل يمكن لهذا التحديث أن يكون هو ذاته سبب انهيار المدنية كما سوف نرى، ومصدراً لنشوء بربرية اجتماعية جديدة.

ذلك أن الحضارة تنتقل وتتعمم انطلاقاً من مراكز متغيرة دائماً، أما المدنية فهي ثمرة تطور تاريخي طويل تترسخ فيه القيم الاجتماعية وتتبلور فيه التوازنات الروحية والمادية، وتستقر فيه الأوضاع الاجتماعية. والمدنية تتجاوز إذن الحضارة وتفيض عنها. أي أن الحضارة يمكن أن تتطور بمعزل عن المدنية. وهي لا تخلقها بالضرورة.

فالمدنية ثمرة الثقافة، ولكنها ليست نتيجة تلقائية لها. ولا تنجح كل الثقافات في إرساء مدنية ثابتة ومستقرة. ولكنها، بقدر ما تنجح في أن تكون ثقافة حضارة، أو منشئة لحضارة، تؤسس نفسها كثقافة المدنية، وتفتح إمكانية مصالحة المجتمع مع نفسه ومع عصره. فللمدنية بعد ذاتي هو الثقافة الراسخة والمستمرة المعبرة عن هوية الجماعة، أي عن مطابقة صورتها لنفسها مع واقعها، وبعد موضوعي هو مسايرة نظم الجماعة القائمة مع نظم الحضارة المجسدة للتاريخية وللراهنية. فهي إذن نتيجة التفاعل والتطابق بين الثقافة المحلية والحضارة العالمية، بين الهوية الذاتية والمعاصرة الموضوعية. فكلما حصل تباعد بين الثقافة المحلية والحضارة العالمية تحللت المدنية

حتى لو بقيت الثقافة ونجح المجتمع في استيعاب بعض النظم الحضارية.

ومن خصائص المجتمعات التي فقدت مدنيتها أن تتفاوت فيها الثقافة مع الحضارة، وأن يتعارض فيها مطلب الهوية أو الذاتية مع مطلب المعاصرة أو الحداثة. أي أن تعجز عن التوفيق بين قيم الثقافة المحلية وقيم الحضارة الصاعدة.

وهذا هو في الواقع أصل النزاع بين رؤيتين متعارضتين شهدهما العالم غير الغربي بعد صعود الحضارة الأوروبية، أو بالأحرى بعد تحول الغرب إلى مركز جديد للحضارة. تعتقد الرؤية الأولى أن العودة إلى الأصول الثقافية المحلية وإحياءها هما المصدر الوحيد الممكن لإحداث مطابقة جديدة بين الثقافة المحلية والحضارة. وتعتقد الرؤية الثانية أن تبني قيم الحضارة السائدة واستيعاب ثقافتها هما المصدر الأساسي لمثل هذه المطابقة المطلوبة، وأساس إحياء المدنية المهددة.

في الواقع، إن أهم ما أدى إليه تحول الغرب إلى مركز للحضارة، وما أدى إليه بالتالي نشوء الحضارة الصناعية. هو إحداث نوعين من القطيعة في حياة الشعوب الأخرى: قطيعة مع الماضي أي مع الثقافة المحلية وقيمها، ومنه نشأت مشكلة الهوية والذاتية، وقطيعة ثانية مع الحاضر، أي مع الحضارة. وتتجسد القطيعة الأولى في محو الشخصيّة المحلية وزرع البلبلة والتناقض في رؤية الجماعة لنفسها واستمرارية وجودها. وتتجسد الثانية في تهميش الجماعة بالنسبة للعصر وتحويلها إلى مناطق ثانوية لا قدرة لها على التحكم بمصيرها المادي أو السياسي أو الإنساني. وتلتقي الحركتان في الحقيقة في مسألة واحدة هي نزع هذه الجماعات من التاريخ، وإبطالها وإفقادها راهنيتها، أي جعلها جماعات لاتاريخية، بمعنى القدامة والبعد عن معطيات العصر، وبمعنى انعدام الفاعليّة أيضاً في هذا العصر.

هذا الانتزاع المتواصل من التاريخ، الذي هو جوهر عملية الصعود الغربي وفرض الهيمنة العالمية الجديدة، ما زال حتى اليوم مصدر الانحلال الدائم للأطر الاجتماعية في هذه المجتمعات، وسبب الأزمة العميقة التي تعيشها على جميع المستويات. ونتيجته الطبيعية هي دفعها إلى البربرية بسبب ما يثيره لديها من شك متزايد في صلاحية نظمها ومصداقية وجودها. وذلك ما لم تنجح هذه المجتمعات في امتصاص صدمة الحضارة، واستيعابها والتحكم بها.

فالبربرية لا تختلف عن المدنية في نوعية القيم والمفاهيم والنظم الإنتاجية التي تسود فيها، ولا في درجة تطور القوى المنتجة والتكنولوجية. فهذه النظم الإنتاجية

والفكرية والدينية كانت واحدة تقريباً في القرون الوسطى في الشرق وفي الغرب رغم أن هذه القرون قد سميت بعصور الظلام في أوروبا وعصور النور في الشرق. بل لقد كانت بعض النظم التقنية أكثر تطوراً في الغرب الإقطاعي مما هي عليه في الشرق. وكانت المفاهيم الدينية والفلسفية والعلمية كما كانت أنماط الإنتاج من طبيعة واحدة. ويقال الأمر نفسه اليوم عن طبيعة النظم المادية والفكرية السائدة هنا وهناك. ومع ذلك فإن ما ينتج عنها في الغرب وما ينتج عنها في الشرق من منتجات وإبداعات وسلوك ومشاعر وتصورات وعلاقات اجتماعية وأفكار، لا رابط بينها أبداً. فهنا الحرية الفردية والديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية المنتجة والمطردة والإبداع الروحي والفني، وهنا العنف والإرهاب والقتل الجماعي واحتقار الإنسان والاستهتار بحياته وكرامته والمجاعة والفاقة والتبذير والصراع العنيف بين الطبقات والفئات والعشائر والطوائف والمحلات. أي هنا المدنية وهنا البربرية.

إن الفرق بين هذا وذاك يكمن في أن المجتمع المتمدن يستمد قوته من وجود مقاييس، أي قيم اجتماعية وقواعد وأعراف راسخة ومشتركة يؤمن بها ويدافع عنها ويتعلق بها ويجعلها معياراً لسلوكه وتفكيره. وأن هذه القيم والقواعد الثابتة التي وصل إليها بالخبرة التاريخية، ودفع ثمنها ضحايا وصراعات لا حد لها، مفروزة معاً في الواقع الموضوعي والممارسة وفي العقل وفي العقيدة وفي الخيال والشعور. وأنها أصبحت رديفاً للعدل، أي لاحترام كل طرف حقوق الطرف الآخر، والخضوع للحق. وهي لم تصبح كذلك إلا لأنها أظهرت فاعليتها في تمكين المجتمع من السيطرة على الحضارة المادية والتحكم بالبيئة المحيطة وبالواقع، ومن أن يكون في التاريخ وفاعلاً فيه. ولم تستطع أن تكون كل ذلك إلا لأنها كانت في أصل هذه الحضارة وملهمتها، ولأن الثقافة التي تستند إليها ما زالت ثقافة عضوية فاعلة وقادرة على استيعاب الواقع والرد عليه وإيجاد الحلول الملائمة لما يطرحه عليها، ولما يتفجر عنه في كل يوم تاريخ الحضارة. فإذا حصل وأخفقت هذه الثقافة في التفاعل مع الواقع والتاريخ، والرد عليهما، حكمت على المدنية التي أنشأتها بالفناء.

بالمقابل يعيش المجتمع البربري بدون مقاييس، أي بدون قواعد معقولة ومنظمة ومقبولة عموماً، سواء أكانت مقاييس روحية أو عقلية أو مادية. ومقياسه الوحيد هو القوة المجردة، أي البطش، الذي ينظم في الأسرة والمدرسة والدولة والمجتمع علاقات الأفراد والجماعات فيما بينهم. وتحركه غريزة التسلط أو الخوف أو العدوان

بديلاً للمباراة في الإبداع والإنجاز والمواهب العقلية. وتتحكم به، نفسياً وواقعياً، قوى لا يستطيع ولا يعرف السيطرة عليها، فيخرجها في صورة مؤامرات فردية أو عشائرية أو طائفية أو سياسية.

باختصار، إن ما يميز المجتمع البربري ليس فقدانه لتراث ثقافي، ولا للدين ولا للعلم ولا لوسائل الإنتاج، وإنما تحلل هذه النظم وتفككها وفقدانها لمصداقيتها الجماعية وفاعليتها وتحولها بالضبط إلى أشياء، إلى موضوعات تستخدم هي نفسها كأدوات ووسائل في تجديد النزاع والعنف وتعميقهما. فلا يفتقد العرب اليوم مثلاً القيم والمبادئ والمصادر الفكرية والمادية والروحية، القديمة أو الحديثة. بل يمكن القول إنهم لم يكونوا في أية حقبة أخرى من تاريخهم أعلم بتراثهم العربي والإسلامي، وأكثر انفتاحاً على تراث الغرب والشرق مما هم عليه الآن. ولم يكونوا أقدر على فهم تعاليم دينهم ولا أعلم بمشكلات عصرهم، ولا أوفر في وسائل عيشهم من الآن. لكن بربريتهم ناشئة من انعدام المقاييس، ولافاعلية القيم والمبادئ التي تعطي لسلوك الناس وتفكيرهم وجهة واضحة وأهدافاً مقبولة وقواعد منطقية ومحترمة، وإجماعاً منتجاً.

هكذا ليس خطاب الهوية إلا دليلاً على القطيعة المستمرة في التاريخ الذاتي، وليس خطاب الحداثة أيضاً إلا دليلاً على القطيعة الدائمة في التاريخ الموضوعي. وهما يشكلان مظهراً واحداً لفصام الوعي، بأكثر مما يقدمان حلاً للهوية أو للحداثة. فالأصوليون يرون الحضارة كامنة بالقوة في الثقافة المحلية أو في التراث ولا تحتاج إلا إلى فرصة لظهورها. والمحدثون يرون المدنيّة كامنة في الحضارة ذاتها، ويكفي استيرادها أو توطينها حتى تتحقق العودة إلى التاريخ وإلى الفاعلية.

ونستطيع أن نقول إن هناك قانوناً أساسياً يحكم هذه القطيعة بين التراث والحضارة، ومضمونه أنه كلما زادت قوة الحداثة وآثارها زادت قوة الدفع المعاكسة نحو التأصيل والوصل مع التراث. وذلك بقدر ما أن المشاركة في الحضارة تبقى استهلاكية وتعني تفكيك الثقافة المحلية، وأن العودة إلى الأصول تعني القطيعة عن الإبداعات والتجديدات التاريخية. لذلك تزداد مطالب الهوية أكثر مع تقدم التحديث وقصور الثقافة المحلية عن التحكم فعلياً بسلوك الناس والتأثير على أفكارهم.

وتتصاعد مطالب الحداثة مع تقدم التحديث وما يحمله من تفتيت للعلاقات المدنية.

وهكذا فإن الصراع، بعد أن يكون صراعاً بين القديم والحديث والماضي

والحاضر، والذات والموضوع والحضارة والتراث، يتحول إلى صراع داخل الوعي الجمعي ذاته. ومن الرغبة في الخروج من هذا الصراع وعدم القدرة عليه ينبع موقفان أساسيان: رفض الذات وإنكار الآخر. وأصلهما توحيد الذات مع الماضي والقدامة واللافاعلية وتوحيد الآخر مع الحضارة والعدوان والمدنية.

* * *

من كل ذلك نستطيع أن نبلور عدة نتائج أساسية:

1 - إن الحداثة، أو التطلع إلى تقليد الغرب، ليست، كما يقول التراثيون. والنظرية الأصولية، ثمرة للغزو المادي أو الفكري الغربي، أو لتآمر بعض المثقفين المحليين مع الأجنبي، إنما هي النتيجة المباشرة لفقدان الثقافة العربية تدريجياً تحكمها بالواقع وبسلوك الناس والجماعات وأفعالهم، وذلك بقدر ما أصبح هذا الواقع يحدّد من قبل ثقافة أخرى، هي ثقافة الحضارة التي تخلقه.

والشعور المتزايد لدى شعوب العالم الثالث بفقدان ثقافتها القومية للقيم الحيّة والإيجابية ليس هو إلاّ نتيجة لما حصل للحضارات السابقة من تدهور، وما أصاب ثقافتهم من حرمان من السلطة المرجعية والمصداقية، حتى فقدت قيمتها التاريخية، ولم يعد بينها وبين الواقع الجديد صلة كبيرة. وهو ما يمكن أن نسمّيه بالتفويت الثقافي أو بالانتقاص الثقافي الناجم عن التبدل أو التجاوز الحضاري.

ومن الطبيعي أن تظهر هذه الثقافة عندئذ في ذهن حامليها من الشعوب المتقهقرة، كسبب من أسباب هذا التقهقر ورمز له.

فثبات التفوق المادي العسكري والإنتاجي والتكنولوجي لجماعة ما، يجر معه لا محالة ويؤكد شرعية ثقافة هذه الجماعة التي حضنته.

2 - إن نزوع الجماعات التي بقيت بمعزل عن التجديدات الحضارية الكبرى لفترة ما، إلى مطابقة نماذج حياتها المادية والروحية، مع النموذج الحضاري السائد، هو نزوع أساسي وجوهري تبرره رغبتها في البقاء على مستوى الحضارة والاندراج في التاريخ والحفاظ على المدنية. وهو في الواقع في أصل التقدم وانتشار الإبداعات الحضارية من منطقة إلى أخرى.

وليس لهذا النزوع كما يعتقد الأصوليون علاقة مباشرة أي حتمية بالتدخل العسكري أو الاستعماري الأجنبي. بل ربما كان أقوى عند الشعوب المغلوبة إذا

لم يحصل هذا التدخل. والتجربة العربية غنيّة في هذا المجال، إذ إن مظاهر الحداثة والتحديث الأساسية قد حصلت جميعاً بعد الاستقلال، وكان التحديث والنهضة والتقدم على طريق الصناعة والحضارة الراهنة، من المبررات الشرعية الأساسية للمقاومة الاستقلالية ولطرد الحكم الأجنبي المتهم بتشجيع المحافظة والركود والتخلف.

فالنزوع إلى مجاراة الحضارة هو نزوع حتمي يفسره شعور الشعوب الضعيفة بخطر تهميشها التاريخي، ويعمقه إيمانها المتزايد بعجز ثقافتها عن إدراك واستيعاب ما يجري من حولها. ولعل خطأ التيار التراثي الرئيسي يكمن في التهرب من الاعتراف بهذه الحقيقة الكاوية، ومحاولة إخفائها بإطلاق الاتهامات التي يمكن أن تكون صحيحة ذاتياً عن تعامل أصحاب الحداثة وضلوعهم في «الغزو الفكري» الغربي، لكن التي لا معنى لها على الإطلاق من وجهة نظر التحليل التاريخي.

فأصل المشكلة ليس تآمر المثقفين أو بعضهم على ثقافة المجتمع أو نموذج حياته المادية والفكرية، بل هو إزاحة هذه النماذج إزاحة موضوعية إلى الهامش، وخارج القطاعات الحيّة في الممارسة الاجتماعية من قبل الثقافة الصاعدة. هذا ما يحصل عملياً على صعيد التعليم والصناعة والتربية والسياسة. بل إن إفراط بعض المثقفين المحليين في نقد ثقافتهم، وتجريح ذاتهم، ليس هو نفسه إلا مظهراً من مظاهر تحلّل هذه الثقافة من قوة تأثيرها المعنوية وتهميشها عن قطاعات الإبداع الفكري الأساسية، وتحولها في الكثير من الأحيان إلى إحالة للماضي وحجاباً لعدم رؤية الحاضر.

بل إن المؤمنين بها أنفسهم من التراثيين غالباً ما تتناقض أقوالهم التي يمليها عليهم التزامهم الإيديولوجي وإيمانهم مع أفعالهم التي يندفعون فيها وراء تلبية رغباتهم ومطامحهم ونزوعاتهم الفعلية إلى مجاراة الحضارة والمشاركة فيها، وهم كثيراً ما يعيشون لذلك في ازدواجية حقيقية رغم موقفهم المعادي للحديث.

وليس من المؤكد أنه كان من الممكن المحافظة على التراث العربي المادي والروحي بدون الاستفادة من منجزات ومعطيات الحضارة الحديثة. وأغلب الظن أن تراث الشرق كان سيفني لو لم يحصل تجدد الحضارة خارج الشرق، وتوفيرها للإمكانيات اللازمة لصيانته.

3 ـ إن الاستمرار في المباهاة بقوة الثقافة العربية القديمة وعظمتها، وعدم الاعتراف بالأزمة الحقيقية والعميقة التي تمر بها، لا يعني النجاح في تأكيد موقعها وتثبيت أقدامها أمام الغزو الفكري الأجنبي، بل هو الطريق الرئيسي لتوسيع مجال هذا الغزو والتمكين له. فهو يشكل تجاهلاً للدوافع العميقة نحو الحضارة، ومطابقة آلية بين الحضارة والاستلاب.

ومن الخطأ الاعتقاد بأن الانكفاء على الذات ومنع التبادل الثقافي بالقوة من أجل صيانة الثقافة القومية يمكن أن يحل المشكلة أي أن يعوض عن الرغبة في الاندماج في الحضارة ويخلق إرادة تكوين حضارة جديدة. فهذا خطأ، لأن الحضارة واحدة وعالمية، بينما الثقافات كثيرة وقومية، لذلك يطرح صعود ثقافة أو تحولها إلى ثقافة الحضارة مشاكل كبيرة ومعقدة على الثقافات الأخرى إذا أخفقت في حلها قضي عليها لا محالة. فهو يشكل إعادة تركيبٍ لوحدة الواقع الحضاري انطلاقاً من مركز جديد، ويفرض على الثقافات الأخرى التي يهمشها أن تقوم بعملية مراجعة عميقة وذاتية لبنياتها وطرق تعاملها مع الواقع وأشكال وأساليب استجاباتها. والمشكلة، أو جوهر المشكلة المطروحة، والتي يتوقف على حلها في نظرنا بقاء الثقافة المحلية هي التالية: هل تنجح هذه الثقافة في السيطرة على الحضارة واستيعاب نظمها الجديدة مع الاحتفاظ بوحدتها، وقدرتها على استخدام هذه النظم وتوظيفها لتحقيق غاياتها الأساسية أي تحقيق الأهداف الكبرى للجماعة، أم أنها تنهار وتنفرط نتيجة لدخول هذه المنظومات الجديدة، وتفقد توازنها، وتكف عن القيام بوظائفها التطابقية (الهوية) والإبداعية؟

4 ـ لكن القول أو الاعتراف بضعف الثقافة وتقهقرها لا يعني أن المشكلة نابعة من نقص فطري كامن، أو من ضعف في القيم الروحية والعقلية والإنسانية التي تحملها هذه الثقافة وهو ما يميل أصحاب الثقافة المهمشة إلى الأخذ به عادة. فليس العمار العربي الإسلامي مثلاً أقل جمالاً أو ملاءمة للبيئة المحلية من علب الصفيح والأبنية الكرتونية لأن أصحابه هجروه. وليس طراز اللباس ولا القيم الفنية والذوقية والأدبية المجسدة في أنماط حياة العرب والهنود والصينيين وآدابهم، أقل قيمة أو جمالاً من الأنماط العصرية السائدة. ولا شك أن العرب وغيرهم سوف يشعرون في المستقبل بندم كبير لتخليهم عن قيمهم الفنية والجمالية والروحية بعد أن تكون قد اندثرت تماماً، واستوعبها الغرب كمصادر

تموين واستلهام لتجديدات قادمة وأعاد تصديرها لهم.

لكن الجمالية والقيم الثقافية والروحيّة جميعها خاضعة لقانون الغلبة هذا. فما أثبت تفوقاً جذب إليه القيمة والأنظار، وأضفى على كل ما يتعلق به قيمة إضافية وجاذبية أيضاً.

إن الاعتراف بأزمة الثقافة هو الشرط الأول من أجل فهمها ومعالجتها. فما دامت الثقافة القومية حيّة، أي فعّالة ومؤثرة في المجتمع ومتحكمة بسلوك الناس وملهمة للمبادئ والمثل التي تستقر بسببها نظمهم ومؤسساتهم، لا تكون هناك مشكلة، ولا تظهر مسألة الاستلاب ولا مسألة الهوية. لكن مع تواتر تراجع الثقافة المحلية أو استبعادها من ميدان الفعالية وفك ارتباطها بالواقع الحاضر، تفقد أسباب نموها وتطورها، وتتحول في ذهن أصحابها أنفسهم إلى تراث. والتراث يعني شيئاً ناجزاً ومنتهياً ومتشيئاً ومن الماضي، سواء كان ذلك الشيء مجموعة من المؤلفات أو من القيم والتصورات التي ما زالت حاضرة جزئياً في حياة الناس وسلوكهم. وليس من قبيل الصدفة كما قلنا، أننا أصبحنا نتحدث، نحن أيضاً، وبشكل لا سابق له، عن التراث ونقصد به ثقافتنا العربية عامة.

5 ـ إن الميل إلى الحداثة والتحديث لا ينبع إذن من ترك الثقافة المحلية أو هجر التراث أو عدم إحيائه، ولا من التخلي عن الهوية. بل إن تحويل الثقافة المحلية، وإذن أيضاً الهوية التي هي ثمرتها، إلى تراث هو مصدر تفاقم الميل إلى الحداثة، وزيادة التطلع إلى الاندراج في الثقافة العالمية الصاعدة كمنبعٍ للقيم الفعلية وإطارٍ لتحقيق إنسانية الإنسان.

ومن هنا خطر تعليق الهوية بالتراث أو إظهارها كرديف للعودة إلى التقاليد والتشبث بها. وهو ما يقع فيه التراثيون عادة، وما لا يمكن أن يشكل في أية حال طريقاً فعّالاً لحل مشكلة الاستلاب واسترجاع الذاتية.

إن النظر إلى التراث كمصدر للاحتفاظ بالهوية، ما هو في الواقع إلا حل شكلي، هروبي، لمسألة الذاتية. ولا بدّ أن ندرك أن الحفاظ على الهوية، هو أكثر من استرجاع الماضي، وأنه وإن اضطر إلى الاتكاء على التراث، لا يتحقق إلا بتأكيد الفعالية الذاتية وقيمة الأنا الجمعية. وهذا أمر لا يتوفر إلا بقدر ما تنجح الذات في أن تكون مشاركة إيجابياً في الحضارة القائمة ومبدعة فيها.

وبعكس ما يتصوره التراثيون يزداد الشعور بأهمية التراث، وتزداد العودة إليه

ودراسته وتدقيقه وإحياؤه مع ازدياد الشعور بالذاتية الفاعلة والثقة بها وتوطد قدمها في الحضارة ولا يتنافى مع الإبداعية ومع التجديد. بل إن الثقافة الغربية الحديثة، بقدر مشاركتها الفعالة في الحضارة، هي أكثر من كل الثقافات الأخرى ارتباطاً بالتراث وإحياء وتمثلاً موضوعياً وخلاقاً له، وليس في حجرها من يطرح مسألة التراث والمعاصرة[1].

إن الصراع والتناقض بين الذاتية والعالمية وبين الأنا والآخر، وبين الحديث والقديم لا يتفاقمان إلا بقدر ما يزداد التطابق بين الهوية والماضوية من جهة، وبين الحضارة والأجنبية من جهة ثانية.

عندئذ لا تعود المشكلة هي: كيف نحمي أنفسنا من الثقافة الأجنبية، إنما كيف نستوعب الحضارة من أفق ثقافتنا وانطلاقاً من أطرها ومنطلقاتها الذاتية. أي كيف نعزل الحضارة العالمية عن مسبقاتها المرجعية الخاصة بالمنطقة التي دفعتها في مرحلتها الأخيرة، وكيف نتمثلها في أطر ثقافتنا الذاتية[2]. أي كيف نصبح نحن مركز حضارة.

وعملية الفصل بين الثقافة الغربية والحضارة ليست عملية سهلة، ولا سريعة. فهي تفترض الإبداع، أي التفوق الحضاري واستعادة زمام المبادرة التاريخية، والشغل المستمر على الذات حتى تنجح في التغلب على تناقضاتها الداخلية وفي السيطرة على بيئتها الخارجية. وعندما نتحدث عن الذات فنحن نقصد الثقافة، إذ لا ذات جماعية خارج الثقافة.

وليس سبب الاستلاب وفقدان الهوية إلا أن تمثل الحضارة يترافق هنا بانهيار الثقافة المحلية، أي القيم المشتركة والفاعلة والتاريخية والمتسقة التي تستطيع أن تقدم للجماعة مبادئ تلهمها في عملها وقواعد تضبط سلوك أفرادها ونشاطاتهم.

---

(1) في الواقع ليس ما نقوم به من إحياء التراث في شيء، إنه استغلال للتراث واستخدام له أو توظيف لبعض جوانبه في معاركنا الإيديولوجية والسياسية نتيجته هي قتل التراث وتخريبه. لذلك لم يصبح البحث في التراث عندنا إغناء للذات، بل نكثاً لها وتمزيقاً وتشويهاً. ولا يصبح التراث حياً إلا عندما يصبح فهمه وتفجير معانيه غاية في ذاتها.

(2) يقول عبد القادر المغربي ملخصاً إشكالية المصلحين الإسلاميين والسلفية الأولى «إذا لم نثبت بأن ديننا يؤاخي المدنية، ويلائم المصالح البشرية، كنا مسيئين إليه وإلى أنفسنا، فتتلاشى قوميتنا وينهار بناء عزنا». **الإصلاح الإسلامي**، القاهرة 1909، ص 14.

فمن السهل استيراد الآلات والأجهزة والمنتجات المادية وغير المادية، لكن ليس من السهل ولا من الممكن استيراد الفاعلية الثقافية. لأن الثقافة هي التعبير الأساسي عن وجود الجماعة كجماعة موحدة والشرط الرئيسي لتحقيق استمراريتها وتميزها وتاريخيتها، أي لإعطائها ذاتية مستقلة. ولا تستطيع أمة أن تتمتع بإرادة ذاتية، وقوة معنوية، ورؤية نظرية وقاعدة معيارية فعالة إلا بقدر ما تنجح في تأسيس مرجعية ثابتة عميقة الجذور مرتبطة بتاريخها أو بتجربتها التاريخية. ولا تستطيع جماعة أن تبني نشاطها أو تؤسس وجودها على مرجعية خارجية مستمدة من تاريخ آخر ومستقاة من ثقافة أخرى. أي لا تستطيع أن تجعل من رمز استبعادها وتهميشها مرجعاً لنهضتها الجديدة وتغلبها.

وإن السعي إلى ربط الحضارة أو المكتسبات الحضارية العالمية بالثقافة المحلية، أي استملاكها من جديد وإخضاعها لمتطلبات تحقيق الذاتية وتأكيدها، ناجم من النزوع الإنساني الدائم والمشروع عند كل جماعة إلى حفظ مدنيتها. والمدنية تعني كما ذكرنا إمكانية خضوع النشاطات البشرية في إطار مجتمع محدد إلى معايير ومقاييس ثابتة ومشتركة ومقبولة.

6 ـ والنتيجة الأخيرة، أن هناك صراعاً دائماً داخل كل جماعة بين النزوع إلى الحداثة، بما تعنيه من مطابقة كاملة بين بنياتها الخاصة وبنيات المجتمعات المركزية المبدعة في الحضارة، وبالتالي من رغبة في التماهي معها، وبين النزوع إلى المدنية بما تتطلبه من الاحتفاظ بالذاتية وتطوير للثقافة المحلية وتمايز في الهوية.

وليس لمقاومة الحداثة في المجتمعات التابعة من مصدر سوى الخوف مما يحمله التحديث من تهديد لكيانها وخطر على ثقافتها الحاضنة لبذور المدنية فيها. وما الهدف من هذه المقاومة إلا التعلق بالحضارة والحرص على توفير شروط توطينها وازدهارها. إنها بالأساس مقاومة للتقليد الأعمى والاقتداء المدمر للذاتية. فالاقتداء هو مصدر الخضوع للآخر والاعتراف له بالأولوية والسيادة. وهو يعكس موضوعياً توسع النظام الذي يضمن غلبة المجتمعات السابقة في الحضارة، ويؤكد هيمنتها على المجتمعات الأخرى. ومضمونه العملي ليس هو في الواقع إلا تكيف الأنظمة التابعة مع منطق الغلبة وقبولها به. وهذا يعني إعادة تركيب الواقع العالمي كافة بما يخدم أهداف هذه الغلبة بعد تحليله وتفتيته. ومن هنا تفقد المجتمعات التابعة كل فعالية أو مبادرة إبداعية

وتتعمق هامشيتها حتى تصبح عالة على غيرها تتغذى تياراتها الفكرية وأنظمتها الثقافية من الثقافة السائدة وتعيش على فتات ما تستطيع أن تأخذه عنها، وتستمد مؤسساتها القومية ودولها وأحزابها قوتها ودورها ووظيفتها مما تعطيه لها السيادة الأجنبية، وتدين ببقائها إلى صلتها بالمراكز الحضارية.

لكن رفض الاقتداء لا يعني الحفاظ على الهوية أو البنيات الذاتية وعلى المدنية المحلية. فهي مهددة جميعاً بالتحلل، كما تحللت وماتت الحرف التقليدية أمام صعود أنماط الإنتاج الصناعية والتقنية. فسنة التاريخ أن من لا يتقدم يتأخر وأن من يتوقف عن المسير يخرج من القافلة.

ولعل أهم ما حملته التيارات التراثية للفكر العربي هو إشارتها إلى نقائص العملية التحديثية، وكشفها ولو بصورة عشوائية، عن التناقضات الكامنة فيها والأخطار المرتبطة بها، أكثر مما كانت تحمل بديلاً لها. فهي رد فعل مشروع عليها، وهي تشكل بذاتها تحدياً، أو تقف كسؤال جدي أمام أصحاب الفعل والفاعلية مضمونه: لماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك حضارة ومدنية، أي نهضة؟

ولماذا كانت هناك حداثة ولم تكن هناك معاصرة، أي مشاركة إيجابية ومنتجة في الحضارة وتقدم حقيقي؟ ولماذا بقيت مطالب الهوية منافية لمطالب الحضارة والعالمية؟ فأصبح الحفاظ على الذات يعني الانسحاب من العالم. وأصبح الانخراط في الحضارة يستدعي رفض الذات؟

هذا ما ينبغي أن يجيب عليه تحليل الحداثة العربية والكشف عن مأزقها. ذلك أن مشكلة الهوية لا تتعلق أساساً، وكما رأينا، بالتراث، إنما بالفاعلية الحضارية. أو بالأصح بدرجة فعاليتنا في المشاركة فيها، أي بعلاقتنا الذاتية مع العصر، أو بالمعاصرة.

القسم الثالث

زمن الغربة في انحلال المدنية العربية
وإشكاليات العودة إلى الأصول


ABU ABDO ALBAGL

I

سيل التمدن الغربي...

كما أصبح الدين رمزاً للهوية، ومحور الصراع من أجل تأكيد الذاتية القومية في المجتمع العربي، أصبح العقل رمزاً للمشاركة العالمية والاندماج في الحضارة والتاريخ. لكن بقدر ما طابق المثقفون بين العقل والعلم، وردوا العقل إلى جزء منه وقلصوا معناه ونشاطه، حولوه أيضاً إلى ميدان معركة جديدة، فأصبح في بنيته ذاتها غير قابل لاستيعاب الهوية ولا لحل مشكلة الذاتية. وخلق هوة لا تعبر بين التقدم التقني والتقدم الاجتماعي والروحي تتنافى مع نمو الحضارة وازدهار المدنية.

ومن المؤكد أن العقل ليس اكتشافاً جديداً في الثقافة العربية، ولا هو ثمرة للحضارة الحديثة الصاعدة. بل هو أكثر المفاهيم رواجاً في هذه الثقافة، ومحور محاججة القرآن والفقهاء المسلمين لخصومهم المتهمين بالتخلي عن استخدام العقل، وهو النور الذي وضعه الله فيهم ليسترشدوا به، فتركوه وتبعوا التقاليد وما رأوا عليه أجدادهم.

والمسألة هي في الواقع تتعلق بإعادة تحديد مفهوم العقل، أو بالأحرى النظام العقلي باعتباره النظام الأساسي الذي يقوم بعقل العالم أو عقلنته، وتحديد القيم الاجتماعية التي تساهم في تحقيق الأهداف الجماعية، والقيم الفنية والجمالية التي تنظم الخبرة الشعورية للجماعة وتبلورها على ضوء المعطيات الجديدة المادية والذهنية التي أدخلتها الحضارة.

وليس المقصود بالعقل إذن، كما هو شائع، ربما في ذلك عند مفكرين متخصصين، ملكة التفكير المجرد، ولا المنهج العقلاني الفلسفي أو العلمي، ولا الإيديولوجية العقلانية التي ما هي إلا نتيجة لتحويل العقل إلى قيمة ثابتة واستخدامها

في السجال الفكري. وإنما هو جملة المفاهيم الراسخة والمترابطة، أو بالأحرى تنظيم هذه المفاهيم وترتيبها حسب أولويات ومراتب، يحاول المجتمع من خلالها وبها، وتحاول كل ثقافة أيضاً، استيعاب الواقع الموضوعي وتمثله، أي في الوقت نفسه تنظيمه. وبقدر ما تنجح في هذا التنظيم، وتتحقق من فاعليته في تبديل الواقع وتكييفه مع حاجات الجماعة، وتحويله إلى واقع للذات، تؤكد قوة النظام العقلي أو نظام العقل واتساقه ومصداقيته.

ويعني النظام أن المفاهيم المكونة للعقل مترابطة فيما بينها، ومتفاعلة لا تفهم، أو لا تأخذ قيمتها ومعناها، إلاّ من خلال شبكة العلاقات العامة التي تجمع فيما بينها، والتبادل الذي تقيمه داخل الكلية التي توحدها. وتعني المفاهيم، أنها أدوات وعناصر ثابتة نسبياً، تتمتع بدرجة معينة من الضبط والمصداقية، وهذا ما يميزها عن الأفكار العامة المتبدلة حسب الفرد المتكلم وحسب الظرف. ونظام العقل بهذا المعنى هو خلاصة تجربة اجتماعية، وإنسانية شاملة في الوقت نفسه، بقدر ما يجسد كل مجتمع في تاريخ تمدنه ويكرر جزئياً أو كلياً تجربة المجتمعات كافة.

وبهذا المعنى، العقل نظام مركب ومكتسب، وهو مرتبط بثقافة تعكس الشروط الاجتماعية والتاريخية التي أنتجتها والإشكاليات التي صاغتها، ومطل بالضرورة على ما يمكن أن نسميه بمبادئ التفكير العقلي الواحدة أو المشتركة في كل الحضارات. ومن الطبيعي عندئذٍ أن ظهور حضارة جديدة، أو بالأحرى تطور الحضارة يقود إلى تبدل في مفهوم العقلانية، أي في الارتباط بين مبادئ عمل العقل الإنسانية، والخبرة الثقافية الخاصة بالجماعة التي كانت وراء هذا التطور. ومن الطبيعي أيضاً، وبقدر ما تنجح هذه الحضارة في أن تكون سائدة، أن تظهر العقلانية التي تحملها كنموذج للعقلانية الحقة، وأن تضفي على مفهوم العقل أو نظامه السابق صورة العقل الضعيف أو البدائي أو المتأخر وعديم الاتساق.

وعندما نتحدث عن شروط اجتماعية وتاريخية لتكون نظام العقل، فهذا يعني أن العقلانية ليست مطلقة ولا حيادية. فهي تعكس تنظيم الجماعة لواقعها في الذهن، أي إعادة تركيبه في مسائل كبرى وإشكاليات قابلة للحل من أفق الشروط التاريخية القائمة. وهذا يفترض أن المعقولية لا يمكن أن تكون مستقلة عن الوضعية الخاصة بكل جماعة ومكانتها في الحضارة، ولا عن القيم الأساسية التي تدافع عنها.

وبهذا فإن نظام العقل هو تأسيس أيضاً للمعقولية وللمعقول في كل مجتمع:

للمنظور، وللمشروع وللمقبول، أي للحق. وهذه المعقولية هي شرط نشوء الفكر وتحققه كوظيفة للوعي، نابعة من إمكانية المشاركة في مفاهيم واحدة والخضوع لقواعد مضبوطة وثابتة. وهي أيضاً مصدر الترابطات الممكنة بين الأفكار وبالتالي، مصدر تكوين النظريات والتيارات الإيديولوجية المختلفة التي تسمح للجماعة بتوجيه حركتها وضبط نشاطها وإعطائه أهدافاً واضحة، أي مصدر تحققها كجماعة فاعلة. ولذلك فإن جميع التيارات الفكرية، ومهما كان اختلافها وتناقضها، تشارك مجتمعة في مفاهيم أساسية وتنطلق منها. فالعقل هو أفق كل تفكير بالنسبة لكل حضارة وحدوده. وهو يمثل في الوقت ذاته حدود هذه الحضارة ويرمز إليها.

إن وظيفة نظام العقل أو المعقولية أن يكشف الاتساق في الواقع باعتباره شرط استيعابه والتعامل معه. وهو ما نسميه العقلانية. وللعقل من أجل ذلك استراتيجيته الخاصة التي لا بدّ أن تختلف باختلاف الواقع الذي يسعى إلى تنظيمه أو بث الانسجام فيه. فإذا كان هناك مبدأ كوني للعقل، أي لاشتغال العقل، فليس هناك معقولية خارج الحضارات والمجتمعات. وعندما يتبدل الواقع جزئياً، وفي سياق المدنية نفسها، يستطيع نظام العقل أن يعيد، من المنطلقات الاستراتيجية نفسها، ترتيب مفاهيمه أو تحويرها حتى يحتفظ بالمطابقة بين محتواه والواقع الفعلي. أمّا إذا كان تبدل هذه الحقيقة عنيفاً وشاملاً، أي تبدلاً في الحضارة، دون أن تكون عناصر هذا التبدل موجودة بالأساس في النظام العقلي، فإن هذه المطابقة تصبح مستحيلة دون إجراء تعديلات جوهرية في العقلانية، أي في تنظيم مفاهيم العقل وطرائق عمله.

وإذا أصبحت المطابقة مستحيلة، فقد الواقع في نظر الوعي عقلانيته، وأصبح نموذجاً للفوضى واللامعقولية، لأن الوعي يفتقد عندئذٍ الوسيلة الملائمة لإيجاد الاتساق فيه. بالمقابل يصبح نظام العقل هذا بالنسبة للعقلانية السائدة بائداً وباطلاً لا قيمة له، ولا قدرة له على استيعاب الواقع والتأثير فيه.

وحتى ينجح الوعي في إعادة المطابقة بين نظام العقل ونظام الواقع، أي في عقلنة هذا الواقع من جديد، يضطر أولاً إلى إعادة ترتيب مفاهيمه نفسها، أو بالأحرى يتحرر من كل نظام، ويعود إلى نقطة الصفر: أي بناء نظام العقل من الخبرة الذاتية والتجربة. لذلك فإن التجريبية والبراغماتية هي في أساس كل تغيير عقلي جديد. وفيها يكون الوعي عارياً أمام واقعٍ عارٍ أيضاً. وتصبح للممارسة الأهمية الأولى في عملية تنظيم عناصر العقل وتأسيس العقلانية الجديدة.

وهذه ليست عملية بسيطة، وإنما هي سيرورة معقدة، تدخل فيها عناصر عقلية واجتماعية متعددة. وينفتح خلالها الوعي على كل المنظومات الثقافية التي تحيط به، ويخضع فيها لضغوطات اجتماعية وتاريخية مختلفة. فعليها يتوقف أيضاً تحديد طبيعة الواقع المقصود إدراكه وأولوياته، والقيم المعطاة إلى أجزائه العديدة. وهي مشروطة بالضرورة بنزاع القيم والآمال الاجتماعية والمطامح الجماعية. إذ كل عقلنة للواقع تنطوي في الوقت ذاته على تكريس لأحد جوانبه أو تأكيد على أحد اتجاهاته وتجاهل أو إخفاء لاتجاهات أخرى. فبناء نظام العقل هو بناء للمشروع الاجتماعي ذاته واستثمار في الثقافة والحضارة له حدوده وأبعاده وأهدافه. ولذلك ارتبط الصراع في الفكر العربي الحديث من أجل إعادة بناء النظام العقلي، أي جملة المفاهيم الأساسية المحركة للوعي والموجهة له، بالصراع بين الحديث والقديم. وما زالت هذه المعركة مستمرة إلى اليوم، ورهانها وهدفها تجديد مفاهيم التاريخ والسياسة والمجتمع، بل إعادة بنائها. وحول هذه المعركة وفي داخلها تجري في الوقت نفسه معركة تجديد مفهوم العقل ذاته. ولذلك فإن مسألة العقلانية تزداد حدة مع الوقت، وبقدر تطور الصراع الفكري والاجتماعي، ولا تضعف مع التحديث.

وقبل أن نحاول تبيان كيف حاول الوعي العربي الحديث أن يعيد تركيب الواقع في الذهن، أي أن يعقله، لا بدّ لنا من أن نتحدث بسرعة عن هذا الواقع الذي يسميه البعض الحضارة والبعض الآخر التقدم والبعض الثالث الحداثة. والأمر يتعلق بموضوع واحد هو ما حملته المرحلة التاريخية الماضية من تعديلات في نظرتنا للوجود والعالم وأنفسنا معاً، وما أصبح يشكل اليوم مقياس المدنية والتقدم.

* * *

غزت الحداثة، كمظهر للحضارة الجديدة الواقع والعقل العربي معاً. كما غزت كل مجتمعات البشرية. وتبدلت رؤية مجتمعاتنا للعالم في القرن الماضي تبدلاً جذرياً بقدر ما تبدل العالم المحيط بنا. ولم يعد لمفاهيمها ولا لطبيعة أهدافها ولا للمطالب التي تحركها أية علاقة تذكر بما كانت عليه في الماضي البعيد، وذلك سواء أدرك بعضنا ذلك أو لم يدركه.

ويكفي كي ندرك ذلك أن نقارن عالمنا الراهن ومفاهيمنا عنه مع عالم الحضارة التقليدية الذي صاغته إلى حد كبير مفاهيم ثقافية دينية.

يبدو العالم الأول محدوداً ومتناهياً معاً يتحرك بين الخالق، «المحرك الأول» وبين

الكون المخلوق المنظور إليه كطبيعة وحيوات مختلفة معدودة في النهاية. التاريخ الطبيعي يبدأ مع بداية خلق الله للكون، وهذا لا يطرح أية مشكلة معقدة ومثيرة للذهن، غير تلك التي شغلت دون شك كل فترة القرون الوسطى الإسلامية والمسيحية: مسألة قدم العالم، والتي لا تخرج في طرحها عن المفهوم العام: هل تمّ الخلق من العدم أمْ كانت المادة موجودة وبث فيها الله الروح، أي الصورة في الهيولى. وكان من المفروض أن تنتصر فكرة خلق العالم دون شك من العدم، لأن الفكرة المناقضة (ضمن إطار التصور ذاته لعالم من جهة، وإله من جهة أخرى) وهي فكرة قدم العالم، تعني أيضاً أن هناك شيئاً آخر قديماً قدم الإله، هو المادة. وكما رد فلاسفة الإسلام، هذا يعني أن هناك إلهين وهذا مرفوض. ومن هذه الفكرة النقيضة، فكرة قدم العالم ستظهر الماديّة العصرية والثقافة الجديدة المعاصرة أيضاً.

فقد خلق ذلك نظرة جديدة للكون وللطبيعة استندت إليها التطلعات اللاحقة إلى الغوص إلى أعمق ما يمكن، وأبعد ما يمكن، في البحث عن سيرة المادة ونشوئها ونشوء الأرض، وبقية الأجرام السماوية. وفجأة تحولت الأرض التي كانت مركز العالم، لأنها المخلوق المباشر المنظور والدائم الذي يجسّد في ذهن المؤمنين خلق الله وعظمته، ويشكّل دليلاً على هذا الخلق، إلى جرم صغير بين سلسلة من الأجرام اللامتناهية في الكبر والبعد. وهكذا توسع العالم الطبيعي الذي نعيشه اليوم من عالم محدود مثاله الأرض، إلى عالم لامحدود لا أول له ولا آخر، لا بداية ولا نهاية، لا منطلق ولا غاية، واشتد البحث فيه عن قوانين توازناته الذاتية الداخلية: قوانين الجاذبيّة، وتحول المادة، والطاقة الخ.. ومنه أيضاً الوصول إلى تقسيم المادة، وفكرة الذرة، التي نجمت عن محاولة البحث في المادة ذاتها عن قوانين حركتها وتحولها وتوازنها. ولم تتغير بالتالي صورة الكون والطبيعة فقط وإنما أيضاً مفهوم المادة ذاتها، ومفهوم الحياة والعضويّة، وأصبح من الممكن ظهور فلسفة الصدفة والضرورة (مونود)، حيث تكونت العضويات والحياة بالصدفة، كإحدى الإمكانيات البعيدة والنادرة جداً. وحتى حين بقيت فكرة الخلق سائدة.

لم يعد التاريخ الطبيعي تاريخاً للخلق، ولكن تاريخاً للقدم المحض وللصيرورة الدائمة. وتوسع العالم بشكل لانهائي نعجز عن إدراكه بعد أن كانت السماء تشكل حدوده العليا. واستبدلنا مفاهيم بأخرى فدخلت كلمة الفضاء اللامحدود واللامتناهي في حياتنا اليومية. فإذا كانت السماء تفصلنا عن الله، فالفضاء يربطنا بالأجرام

والمجرات الأخرى التي لا تحصى، ويفتح عالمنا في اتجاه الهوة المظلمة التي لا يستطيع عقل إدراكها.

وتحطم مفهوم الزمن المعاش، والزمن التاريخي معاً. وأصبحنا نفكر في تاريخ الكون الذي يرجع إلى مليارات السنين، وهو ما لا يمكن تصوره إنسانياً، فتوسع أفقنا التاريخي كما توسع معه أفقنا الفضائي. وأصبحنا نفكر في تكوّن المادة والإنسان منذ البدء. فتحولت قصة آدم البسيطة والسريعة الفهم عن أصل الإنسان ومعنى وجوده في الكون، إلى دراسات لا حصر لها في نشأة الحياة والإنسان والخليّة. وظهرت نظريات جديدة متناقضة ومتفقة. واحتل مفهوم الصراع من أجل البقاء والحياة للأصلح محل مفاهيم العناية والشفقة والرحمة والمحبة التي كان يقوم عليها المجتمع الإنساني والتضامن بين أفراد النوع.

وتغيرت دلالة الزمن ونظرتنا إلى وتيرة الحركة الكونية وقياسها مع تطور تقنيات العمل والمراقبة والصناعة. وفقدت السرعة مفهومها السكوني. فإذا بها تتحول إلى حركة نسبية مرتبطة بحركة الجرم الذي نعيش فيه، وإذا بنا نحقق سرعة الصوت ونفكر في سرعة الضوء بعد سرعة الشمس وسرعة الباشق والفارس. وأصبح لدينا سرعات لا يمكن حصرها، تتطور مع تطور التقنيات، وليس لها حدود سوى تحول المادة إلى ضوء لتأخذ سرعة الضوء. وقد حطم ذلك كل مفهوم السرعة والزمن التقليديين المرتبطين بوتيرة المواسم الزراعية والتقلبات الكونية. وأصبحنا نحسب وقتنا بالدقيقة والثانية ونصف الثانية والثالثة والرابعة إلخ.

وفقدت المسافة كذلك دلالتها القديمة السكونية كامتداد لتظهر كحركة وكعلاقة لامحدودة تقاس بالسنوات الضوئية بين الكواكب. وأرسلنا آلاتنا ورسلنا إلى هذه الكواكب ففقدت أسرارها ورموزها وتحولت إلى كتل غازية ملتهبة أو ميّتة أو في عهد النشأة والتكوين.

باختصار انقلبت صورة الكون وتغير توزيع المكان والزمان. ونشأت طبيعة جديدة مذهلة في اتساعها ولامحدوديتها، ونشأ تاريخ جديد أيضاً لا بداية له ولا نهاية ولا نعرف منه إلاّ جزءاً يسيراً لا يتجاوز عدة آلاف من السنين.

ولم يمسّ التغيير رؤيتنا العامة للكون وللطبيعة فقط، ولكن مسّ أيضاً مفهومنا عن أنفسنا ونظرتنا إلى دورنا ومكانتنا كبشر، وكجماعات متميزة، في الطبيعة والتاريخ.

فنشأت مفاهيم الفردية والسيادة رغم أن العبودية الاجتماعية قد صارت مضاعفة وأخذت أشكالاً لا تستطيع مفاهيم الفقر والغنى، والعدل والظلم القديمة أن تستنفدها. فدخلت إلى عقلنا دلالات اجتماعية جديدة تشير إلى هذا التغير ومضاعفاته مثل الطبقة والدولة القومية والسلطة والديمقراطية والقانون والدستور والتنظيمات الدولية والمؤسسات والأحزاب والصراعات المحلية والدولية.. إلخ.

وبعد أن ظل الوعي البشري يرتاح إلى فكرة أنه خلق على صورة خالقه، وأنه خير مخلوقاته، بدأ البحث عن الأصل المادي والحيواني للإنسان، وعن تطور جنسه فأصبح تاريخه الخاص جزءاً من تاريخ تطور الطبيعة والمادة اللامحدود. فإذا بالإنسان يطالب بأصله الطبيعي، ويفتح عقله المقدس ويجعل نواته الدماغ. ويبحث في آلية عمله من خلال فعاليات التكيف والاستجابة والفعل ورد الفعل والتحولات الكيميائية والنظم الإشارية. فمن زوال المعاني التقليدية والمقدسة لكلمات الإنسان والروح والعقل سوف تنطلق الأبحاث التجريبية عن تكوين الذكاء والنفس والعقل، التي تتحدد ضمن شروط اجتماعية ومادية وبيولوجية موضوعية يمكن دراستها. وتطورت لذلك معاني العلم والمعرفة، فأصبح إنتاج الأفكار الجديدة والكشف والإبداع والاختراع هو هدف كل بحث وغاية كل معرفة. وفقدت بالمقابل كتب التجميع الموسوعي للمعارف والمعلومات قيمتها وبريقها.

ولم تعد النفس روحاً مقدسة ولا غريزة مدنسة، بل مجموعة من العلاقات المعقدة والتوازنات التي يمكن أن تنهار، وأن يعاد إصلاحها كأية آلة أخرى. وتركت مكانها للوعي وللشعور واللاشعور والأنا والهو، والسلوك والذهان والعصاب والفصام والعظمة والرمز واللغة والمتخيل. وأعاد الإنسان تفسير الأحلام والكوابيس والقلق والسهاد والسوداوية، وأعطاها تأويلات جديدة عقلية أو مادية أو فيزيولوجية. وحاولنا أن نفكك إلى أبعد ما نستطيع بنية الوعي والعقل والشعور، وأن نجد لها «قوانين» حركتها وإمكانيات شفائها، بعد أن كانت ملكة أو ملكات موهوبة يؤدي افتقادها إلى أمر واحد هو الجنون.

باختصار نزعنا الروح من محيطها القدسي القديم وربطناها بالتربية وبالمجتمع. وفتح هذا أمام الإنسان وفي الإنسان إمكانيات جديدة للتحكم بالذات، أو للتحكم بالآخرين، من عمليات الطب النفسي إلى عمليات غسيل الأدمغة والتأثير على الأفراد والشعوب.

وظهرت أيضاً صورة جديدة للعقلانية، ليست هي نفسها إلاّ أحد مظاهر تطور الوعي الدهري الإنساني والفردي. وتكونت العقلانية الجديدة في معارضتها للعقلانية القديمة التي تبدأ من فرضية الوجود الماورائي أو الميتافيزيقي وتتمحور حول مفهوم الله، الأول والآخر والظاهر والباطن، وبنت نفسها على إعطاء قيمة أكبر للفكرة الوضعيّة والتجريبية التي تفترض إمكانية وضرورة البحث عن الأسباب والعلل داخل الظواهر الطبيعية والاجتماعية ذاتها لا خارجها. وكان من نتيجة هذا الانعطاف المعرفي ظهور طريقة جديدة للبحث وإنتاج المعارف، وبالتالي ظهور مفهوم جديد للعلم، وصياغة إشكاليات ومسائل لم يكن عالم المعرفة التقليدي يعرفها أو يطرحها على نفسه. وارتبطت العقلانية الجديدة بإيديولوجيات مادية ووضعيّة تعكس تطور مفهوم الاجتماع الإنساني نفسه وتحوله إلى ثمرة لمواضعة إنسانية ولعقد اجتماعي ـ وأعلنت بذلك استقلال المجتمع المدني عن المجتمع الديني، (وعن الإنتاج الطبيعي) أي عن السماء.

وتطوّر مفهوم العلم الذي يستند في استخراج موضوعاته ومعارفه إلى تقنيات تجريبية أساسها الكشف عن العلاقات والقوانين وليس إلى الرجوع إلى العلّة الأولى. وهو يفسر، من خلال هذا الكشف عن العلاقات، آليات التطور واتجاهاته لا غاياته. وينطلق لذلك من الجزئي إلى العام. وانقلبت حكمة أرسطو القائلة لا علم إلاّ بالكليات إلى نقيضها فأصبحت لا علم إلاّ بالجزئيات، لأنها الوحيدة الواقعية والقابلة للوصف. والعقل العلمي لا يقبل إلاّ الوقائع التي يمكن البرهنة عليها تجريبياً وكمياً والتي لا تقبل التناقض.

إن اكتشاف طرائق علمية وتقنيات بحث جديدة لا يغيّر فقط من موضوع المعرفة المستخرجة ولكنه يغير أيضاً من وظيفتها الأساسية. فبينما يبقى العقل التقليدي متعلقاً بالتعريفات، يتجه العقل الحديث نحو الكشف عن السيرورات. إذ إن هدف التعريف هو تكوين مفهوم واضح يساهم في إغناء الموضوع الكلي وتجلّيه وينحو إلى الاستقرار وتكريس هذا الموضوع. لذلك كانت الفلسفة هي ذروة المعرفة وغايتها. أمّا الكشف عن السيرورات فإنه يفجّر دينامية الواقع ويشير إلى إمكانيات التحول والتغيير. وتبرز نتائج هذه المواقف العقلانية والدهرية في تطور مفهوم التاريخ ذاته، وفي فكرة التقدم ومنظومة القيم المرتبطة بها.

في الوعي التقليدي، طموح العقلانية هو أن تظهر إنتاج المعارف العملية كعرض

لإنتاج المعارف الكلية، وأن تربط المعرفة الأرضية والخبرة البشرية بمعرفة عقلية أعلى هي المعرفة الإلهية التي هي قمة العلم. وحتى العلوم البحتة كانت تبحث عن أسسها المعرفية في المعرفة المقدسة، ومثالها الرياضيات التي هي المعرفة موضوعاً، والموضوع وقد تحول إلى معرفة. وتنبع أولوية المعرفة النظرية والتأملية التي تتقدم هنا بالضرورة على كل المعارف الأخرى من أنها تتيح وحدها تجاوز المعارف الجزئية ودمجها في المعرفة الكلية الذي يشكل الله موضوعها الأول. وتتولد المفاهيم في هذه النظرة من المفهوم الأول والأكمل كما يتولد المخلوق عن إرادة الخالق والمصنوع عن الصانع. وتظهر المعرفة في الكشف عن سلسلة هذا التولد أو إسناده، وتقوم بربط الجزئي بالكلي، والخاص بالعام، والمشخص بالمجرد وتعتمد على التجريد والتعميم والتركيب. وبعكس العقلانية الحديثة التي تطمح دائماً إلى أن تخفي مسبقاتها النظرية والإيديولوجية والأسطورية حتى لا تظهر معارفها إلاّ كترجمة مباشرة للواقع، تعلن العقلانية القديمة منذ البدء مسبقاتها وتبدأ منها كبدهيات. وبينما تؤكد العقلانية الحديثة على جانبها المنهجي كمحرك ومركز ثقل وقوة، تركز العقلانية الكلاسيكية على المضمون الفكري وترابط الأفكار وانسجامها وتوافقها مع الحكمة أو النص، كما هي حال كل معرفة استدلالية. وهذا التأكيد على المنهج هو في أصل تحرير العلم من أسر العقيدة والإيديولوجية، وتمييزه عنهما، لا كمجموعة من المعارف المتسقة، ولكن بالأساس كنظام لإنتاج المعارف ينطوي على طريقة ومقاصد خاصة، ويهتم بالبحث عن القوانين لا بتحليل المعاني. وهذا ما أعطى دفعة كبيرة لتطور العلم.

وتغيرت أيضاً مفاهيمنا عن الحياة والموت. يبدو الموت في المفهوم القديم كاستسلام لله وتسليم للروح إلى خالقها. وهو خلاص وتحرير للنفس وانتقال إلى عالم أفضل، عالم الخلود والأبدية، يجري على يد ملاك مرسل. وهو أمر منتظر وفي بعض الأحيان محبب، يعيش مع الناس كما تعيش المدافن على أطراف البيوت والأحياء، مما يبقي العلاقة حيّة بين الأحياء والأموات الذين يشكلون معاً في الواقع جماعة واحدة مادية وتاريخية. وهو مناسبة لتحقيق التضامن والتعاون والمودة بين أبناء الجماعة، وفرصة لإظهار الشجاعة والمروءة والصبر وقوة الإيمان والعزيمة.

وبشكل عام يستوعب العقل التقليدي الموت، ويمتصه ويبرره ويفسره بقدر ما يجابهه بفكرة الخلود والوقفة الجماعية. وهكذا ينتقل من الاعتراض على الموت لأجل الوجود إلى تبرير الوجود في الحياة الدنيا بالموت. فبدون الموت وعودة الروح إلى

خالقها، وبداية حياة الخلود في الجنة تصبح الحياة الدنيا لا معنى لها بقدر ما هي حياة فانية، حياة صراع وعمل وجهد ونزاع ومرض وقلق ومادة. كما أن الروح (الله) هي المفهوم المفتاح للعالم القديم، والمادة (الطبيعة) هي المفهوم المفتاح للعالم الحديث، فإن الموت هو سبيل تحرير الروح وخلاصها، وقدسيته من قدسية الروح.

وقبول الموت وهضمه وتبريره واستقباله يؤثر على كل سلوك الفرد، على موقفه من المجتمع ومن الطبيعة، ومن «المادة». المادة محتقرة بطبيعتها، لأنها القيد الذي يمنع الروح من الانطلاق. وبقدر تركز هذا الشعور في العقل، ومع وجود الغرائز التي تدفع دائماً بالإنسان للبحث عن إشباعها، تصبح التربية ذاتها محاولة لإخضاع الذات وتقوية الإرادة والبحث عن التقشف والسيطرة على النفس وإظهار قوة الشكيمة.

إنه أحد أسس ومبادئ الحياة ذاتها ينام الإنسان ويعيش معه، وهو أحد مبادئ تنظيم هذه الحياة: الموت يساوي بين البشر أي يظهر أن لا أحد أفضل وأقوى من الآخر، ولا تفيد ثروة أحد في وقف موته ومثوله بين يدي خالقه. وما دام كل إنسان فانياً فكل شيء مادي دنيوي يفقد قيمته المطلقة، يصبح ذا قيمة نسبية فقط. ويصبح على الإنسان أن يعمل لدينه ودنياه معاً. يصبح الموت إذن باختصار عامل تنظيم للأخلاق الاجتماعية، وكي يصبح كذلك لا بدّ من قبوله وتبريره واستيعابه بدون غضاضة.

حيث يبدو الموت في المفهوم القديم خلاصاً من قيد الجسد والمادة، يصبح في المجتمع الحديث حداً وقيداً أمام تحقيق الإنسان لطاقاته وانعتاقه الكامل. فهو نقص مطلق وعطب للمادة وقتل لقدرة لا تعوض وإعدام للحياة وحد للذاتية والحرية. وهو هاجس يومي يحاربه الإنسان الحديث في كل يوم وساعة، حتى أصبح الطب والتأمينات على الحياة شغل المجتمع الشاغل. وأصبح الخوف من الموت مصدر القلق الدائم وتطور الاضطرابات النفسية عند فرد يواجه مصيره وحيداً، أو يفتخر بهذه المواجهة الوحدانية. وكل الحضارة الحديثة تسعى إلى أن تجعل من تحدي الموت وإخضاعه حافزها إلى التفوق العسكري والمادي.

فإذا لم يكن هناك أول ولا آخر للإنسان، أصبح الموت هو اللامعقول المطلق، الذي تدور حوله وتصب فيه كل المخاوف والأوهام. ومن الصعب فهم الفلسفة الغربية الحديثة بدون فهم فكرة الموت هذه وما ينتج عنها من تحديات ميتافيزيقية وروحية ونفسية. وأفكارها وموضوعاتها الكبرى لا تحيد عن مسائل الوجود والعدم والزمان

والكينونة والتاريخية والقلق والعدوانية والحرب. فإذا كان الموت فناءً وليس نهاية رحلة طويلة، لا يمكن للحياة أن تبحث عن معناها إلاّ في ذاتها. وهنا يكمن الموضوع الأكبر لكل فلسفة حديثة.

وليس السعي لتأكيد الذات وتحقيق السيطرة والتفوق بما هي قيم سائدة في المجتمع الحديث إلاّ لمقاومة الشعور بخطر الموت وبالخوف منه. فكلما حصل الترقي في سلم القوة، ضعف الشعور بخطر الموت. ودفعُ الموت لا يكون إلاّ بالحصول على قوة دمارية تعطي لصاحبها الشعور بأنه قهر الموت، أو أحبط من بيده إمكانية إحداثه. والعالم يعيش كافة في قبضة الموت منذ أن أصبح تحت رحمة توازن الرعب النووي، وصار لدى كل معسكر من قوى الدمار ما يكفيه لإفناء العالم عدة مرات. فالموت هو الآخر والآخر هو الجحيم وهو العدوان.

أخضع الإنسان القديم الموت بأن أدخله في حياته اليومية، وجعله جزءاً منها، ومناسبة لتقديس الحياة واستذكارها، وفرصة للتعاون والمساواة والرحمة والتقارب. أمّا الإنسان الحديث فإنه يريد أن يقهره باستبعاده ونفيه والهرب منه والتفوق عليه في القدرة على الإفناء وتعقّبه في الجسم والمجتمع والطبيعة: في القضاء على الجرثومة ومواجهة قوانين الطبيعة وكوارثها، ودحر الأمم «المتوحشة» التي تسكن مخيّلة الفرد المتحضر حتى اليوم في صورة شعوب متخلفة أو حركات إرهابية.

وقد كان لذلك كله نتائج كبيرة ومذهلة على صعيد تغير الديمغرافية البشرية بشكل لا مثيل له من قبل، مع كل ما سوف ينتجه هذا التغير النوعي من مشكلات وآفاق تطور مستقبلية، كما كان له نتائج كبيرة أيضاً على صعيد الأخلاقية الاجتماعية. فمن فكرة الموت المطلق نبعت فكرة الحياة كقيمة في ذاتها ولذاتها، وكل ما ينجم عنها من تقديس للفرد وتعميق للصراع والمنافسة في الوقت ذاته.

وإضافة إلى تغير عالم الإنسان الروحي والنفسي، تغير عالم الإنسان الاجتماعي أيضاً ورؤيته لطبيعة هذا الاجتماع ومعناه وأهدافه. فإذا بالجماعة الإنسانية تتجاوز كل الحدود التقليدية الماضية وتدخل في شبكة اتصال واحدة. وما يحدث على آلاف الكيلومترات في منطقة تعرف به في اليوم نفسه المنطقة الأخرى وتتأثر به. فنشأت ثقافة عالمية وإعلام عالمي وسياسة عالمية. وأصبحت الكرة الأرضية كلها رقعة شطرنج واحدة تلعب عليها الدول الكبرى، وتحاول الدول الصغرى ما وسعها أن تقاوم لتحتفظ لنفسها بالحد الأدنى من الإرادة والاستقلالية. ولا تستطيع أمة أن تتجاهل اليوم ما

يجري حولها دون أن تقضي على نفسها بالزوال من الساحة الكونية. والدولة التي لا تستطيع أن تتقن اللعبة تندرج في غيرها وتنهار.

وفقدت الجغرافية السياسية الكثير من قوتها، ولم يعد لمفاهيم البعد والقرب قيمة كبيرة، فالتهديد يمكن أن يأتي من أي مكان، والتحالفات السياسية يمكن أن تحدث بين بلدان لم تعرف بعضها البعض من قبل، وليس بينها أية حدود مشتركة. وتغيرت مفاهيم الأمن، والحدود الآمنة، وارتبط الأمن أكثر فأكثر بالمفهوم السياسي، وبالتحالفات السياسية، وبالتوازنات الإقليمية لا بالقوة العسكرية الساكنة.

وظهرت داخل كل دولة، فكرة الولاء القومي كبديل للولاء الديني أو العشائري أو القبلي في تغذية الشعور الوطني وتكوين الجماعة الوطنية. وارتبط بالولاء القومي تطور مفهوم العلمانية أو استقلال الدين عن الدولة، كفلسفة سياسية، أو كإيديولوجية وعقيدة للدولة. وعمّ مفهوم السلطة كسلطة شرعية منبثقة عن الإرادة العامة، واغتنى هذا المفهوم بمبادئ الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، ومراقبة السلطة، والسيادة الشعبية كمصدر للسلطة. وارتبط بذلك كله أو نشأ عنه مفهوم المواطن وحقوقه وواجباته كعلاقة في عقد ضمني بين رجال أحرار. وتميزت السياسة كحقل جديد، أو كقارة جديدة، لتحقيق ماهية الفرد وإنسانيته واجتماعيته، عن طريق ممارسته لحقوق الانتخاب والتنظيم والتعبير، ومشاركته في القرار، بعد أن كانت السياسة في القرون الماضية حكراً على أسرة أو طبقة أو قبيلة حاكمة.

وبعد أن كان المجتمع يشكل في نظر أعضائه جماعة صلدة واحدة متماثلة ومتضامنة تنفر من كل غريب وينفر منها، أصبح المجتمع مكوّناً من مصالح مادية وسياسية واجتماعية مميزة، ومن طبقات أو من جماعات جزئية وفئات وأفراد تجمعهم المصالح المشتركة، وإذا كفّت مصالح بعضهم عن أن تتفق مع الآخرين تحطمت وحدة المجتمع رغم الثقافة والدين والتاريخ. وطلبت هذه الطبقة والفئة أو تلك دعم الأجنبي، وبحثت عنه وعملت بالاتفاق معه.

وظهرت الديمقراطية والأشكال المختلفة للتمثيل السياسي كتعبير عن سيطرة المصالح الماديّة الاقتصادية، وتكوين وحدة نسبيّة ضد تدخّل المجتمعات الأخرى. فإذا لم يتم التفاهم وتسوية المصالح الاقتصادية بين الفئات والطبقات لن يبقى أي أساس لوحدة الأمة. والديمقراطية تعمل على تحقيق هذه التسوية وضمان وحدة الجماعة. ولم يبق هناك أي شيء مقدس في المجتمع يدفع إلى الحفاظ عليه إذا غبنت

بعض أطرافه. فكل شيء مباح، بما في ذلك الانفصال والالتحاق بأمم أخرى، ولا قيمة للغة أو للثقافة أو للتاريخ المشترك، فقد نشأ تاريخ جديد لا علاقة له بالتاريخ القديم، تاريخ كوني عام، وقيم كونية ومطالب كونية، وثقافة جديدة سائدة، وأصبح من السهل تغيير اللغة وتغيير الأحلاف وتغيير الولاءات والالتزامات مع تبدّل المصالح. وبدأت الأمم القديمة بالتمزق والتدهور. وفقدت الوحدة القوميّة كل قدسيتها الثقافية أيضاً كي تستند إلى قدسيّة المصالح الماديّة. ولم تعد ترى هذه الفئة أو تلك، أو هذا الفرد أو ذاك، أي حرج في التعامل مع فريق أجنبي لضمان المصالح المادية. وفقدت الخيانة القديمة معناها. وأصبح من الممكن اتهام المسؤولين بالخيانة من قبل المحكومين. وتغيّرت بالتالي مفاهيم السيادة والوحدة والسياسة الداخلية، فظهرت مفاهيم حقوق الإنسان وسيادة الفرد والشخص الإنساني وحل النزاعات الداخلية بالديمقراطية أي ظهرت مفاهيم الحقوق السياسية. وأعيد الاعتبار لمفهوم الثورة التي يبررها فقدان الحقوق السياسية أو المدنيّة لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك. ولم نعد نرى في الثورة جرماً رهيباً واعتداء على حقوق الأمة بأكملها وتهديداً لسيادتها وقوتها ولكننا نرى فيها نشاطاً مقدساً لفرض العدالة والمساواة بين مختلف المواطنين.

وتغيّرت مفاهيمنا الحقوقيّة والقانونية والأخلاقيّة. كان الخوف من العقوبة في الآخرة هو القانون وهو الشرطة الحقيقية في المجتمع. أمّا اليوم فقد أصبحت العقوبة خارجية وأرضية معاً تستند إلى قانون وضعي يمكن تغييره بالإجماع. وهو مصدر الحلال والحرام. فما كان ممنوعاً منذ سنوات يمكن أن يصبح مباحاً. وهكذا تخلت الأخلاق للقوانين الوضعية عن وظائف التنظيم الاجتماعي وتحديد علاقات الأفراد فيما بينهم. فإذا زال تأثير الأخلاقية القديمة في مجتمع، وانتشرت قيم المصلحة الفردية والذاتية وقيم المنافسة الحرة والصراع على الأولية، ولم يظهر في المقابل نظام قانوني فعال ومحترم يضمن تنظيم العلاقات بعدل بين الأفراد والجماعات، فإن الفوضى وسيطرة فئة على أخرى سوف تصبح القانون الوحيد الفاعل. وعندئذٍ، ومع انهيار هيبة القانون، وزوال كل رادع داخلي (أخلاقي) يصبح كل شيء مباحاً عملياً.

فإذا فقد القانون هيبته، لن تستطيع شرطة العالم كله أن توقف الرغبة في الاعتداء والظلم والأنانية أو تحول دونها. وليس للقانون الوضعي من هيبة واحترام سوى الهيبة والاحترام الناجمين عن مشاركة جميع أفراد الأمة في صياغته، وشعورهم أنه يعبّر عن تطلعاتهم. ولا استقرار لمجتمع حديث بدون ذلك، وهذا بغضّ النظر عن شكل هذا

القانون ومضمونه بالمقارنة مع القوانين الأخرى السائدة في هذا البلد أو ذاك. فالقانون يجب أن يعكس إرادة الأغلبية، ويتطور مع الأغلبية وإرادتها. وهو ليس نصاً مقدساً إلاّ عندما يتمّ الإجماع عليه. وإذا فُرض من قبل أقليّة فَقَدَ كل فاعليته واحترامه وقيمته، وظهر كما لو أن المجتمع يعيش فعلاً بدون قانون. أي أن كل شيء مبرّر فيه. ولا يمكن فرض قانون حديث أو متقدّم على مجتمع «متأخر» (حسب الاستعمالات الشائعة) دون تحطيم كل أساس وضعي للقانون وقيمته وفعاليته وتأثيره، أي دون إفقاد القانون معناه. عندئذٍ لا بدّ لفرض القانون من قوة قهرٍ عظمى أو ربطه «بإلهٍ» مقدسٍ جديد، بمعبود من شاكلة حمورابي. ومعظم الدول التابعة تخلق مع القانون المفروض الشخص الذي هو ضمانة لكل قانون: الزعيم المعصوم والمؤتمن. وهي تخلق أيضاً بالضرورة إذن عبادة الشخصيّة.

تغيرت مفاهيمنا أيضاً عن المرأة والطفل والرجل. أصبحنا ندرك أن عالمنا الاجتماعي يشمل كل فرد. وبدلاً من أن يعطي لكل ذي حقٍ حقّه، عليه أن يعطي الحقوق ذاتها لكل فرد: للطفل والعاجز والمرأة والرجل. أعيد تنظيم المسؤوليات والرعاية ودخلت المرأة في المجتمع السياسي والاقتصادي وليس فقط في المجتمع الأسري، ودخل الطفل أيضاً في المجتمع كراشد نقبل له حق التدريب والتكوين كعضو عامل. والدولة تضمن هذه الحقوق للجميع بعد أن كان ورع الوالد وتمسك الزوج بدقائق الشريعة والإيمان والخوف من الله هو الشيء الوحيد الذي يضمن عدم قهر الطفل والجور عليه أو اضطهاد المرأة. وإذا وهنت مشاعر الخوف والإيمان والأخلاق مع تطور الحضارة التقنيّة التي نعيشها أصبح كل شيء ممكناً: كل اضطهاد، للمرأة والطفل والرجل الآخر. ولهذا فإن هذا الاضطهاد لم يكن في يوم من الأيام أقسى في العالم الثالث مما هو عليه اليوم مع انهيار منظومة القيم القديمة وتفكك وهشاشة النظم القانونية الجديدة. ومهما كانت الحقوق المعطاة للطفل والمرأة في قانون مفروضٍ بالقوة من قبل أقلية فإنها لن تعمل شيئاً أمام نمو الاضطهاد. فلا يعمل القانون الوضعي إلاّ إذا كان قانوناً محترماً يخضع له الفرد طواعية لأنه يدرك أنه يعبر جزئياً عن مصالحه، إن لم يعبر عنها كلياً. أمّا إذا لم يكن يعبّر عن أي من مصالحه فيرفضه بكليته وبعنف.

هذا لا يعني أن سلطة الشعب، أو الديمقراطية، تعكس دائماً الحق أو الحقيقة، أي أن ما تسنّه من قوانين هو حقائق موضوعية، بل بالعكس، إنها تسن مواضعات

اجتماعية، أي اتفاقات واعتبارات وأوامر ومسائل قابلة للتغيير لا قدسيّة لها. وتفتح بذلك إمكانية تغييرها في المستقبل. أي تفتح للمجتمع الحديث أيضاً وللحضارة الحديثة إمكانات نمو لم تكن موجودة في المجتمع القديم. يخلق المجتمع الجديد إذن تصوراً جديداً للعالم وللكون وللطبيعة وللمجتمع وللسياسة وللاقتصاد وللإنسان وللفرد وللحزن وللذة، ويخلق بالتالي قيماً فنيّة وسياسية وتقنيّة جديدة. والإنتاج العلمي والأدبي والصناعي هو ثمرة هذه العلاقات كلها.

ولا يمكن تصور نشوء الصناعة الحديثة بدون فهم الانفجار العميق الذي أصاب الكون التقليدي، في جانبه الواقعي الموضوعي، وفي جانبه الذاتي والعقلي. فكسر الحدود الطبيعية التقليدية لعالم يحدّه الغيب من جميع أطرافه، ويخضع له ولإرادته، أعطى للكون إرادة جديدة خاصة به: الطاقة والقوة الذاتية والسبب الذاتي، وكسر الحدود التقليدية للسياسة والسلطة وللعقل. كل ذلك خلق شروط نشوء وتطور ممارسات جديدة: إمكانيات جديدة لتحويل الطبيعة، وللعمل ولتحويل المجتمع ولتحويل العقل معاً. أعطى لتطور الآلة إمكانيات هائلة جعلها تقفز في طفرة كبرى من الأداة البسيطة إلى التقنية العالية التي تعكس وتيرة جديدة للحياة والعمل والنشاط. وخلق تطور الآلة مضاعفاتٍ جديدة على تطور المجتمع وتطور العقل والثقافة وليس من الممكن فهم تطور العلم اليوم بدون تطور الصناعة. فهو مرتبط بها، وليس من الممكن فهم تطور الصناعة دون فهم تطور كشوف الطبيعة وكسر سقفها المغلق القديم وتحطيم حدودها وإخضاعها الأعظم، وليس من الممكن فهم تطور المجتمع الحديث الصناعي بدون فهم تطوره السياسي وتطور الفرد كسيّد وموضوع وذات مستقلة متساوية مع غيرها.

فالمجتمع الحديث يطمح إلى أن يتجاوز كل أخلاقٍ متعالية، أي تأتي من خارج المجتمع البشري لتنظّمه. يطمح إلى أن يجد في المجتمع ذاته وسائل ومبادئ تنظيمه واستقراره وإصلاحه الذاتي. وهو ما سمي بالعقل وجعل من مبدأ فهم وتنظيم الخبرة الإنسانية الجديدة، وفكرة الانسجام العفوي في الاقتصاد، تستند أيضاً إلى فكرة الانسجام الطبيعي للمجتمع المكوّن من أفراد أحرار. أمّا الأزمة وتدخّل الدولة أو السلطة فهي مجرد أعراضٍ تاريخية يستطيع نظام الانسجام الكوني، أي أيضاً الانسجام الاجتماعي، أن يحلّها. فالطلب والعرض يتوازنان بشكل طبيعي والمجتمع متوازن أيضاً بشكل طبيعي لو أن كل فردٍ بحث، كما في فلسفة بنتهام عن لذته القصوى، حتى

أن «بنتهام» استطاع أن يخلق من فلسفة اللذة، أي الفلسفة الحسِّية المحضة أساساً لأخلاق جديدة، فإذا بحث الفرد عن أقصى اللذة وأقل ما يمكن من الألم وصل إلى توازن لسلوكه يؤدي إلى توازن كل المجتمع وانسجامه. فاللذة القصوى تجد حدّها في الألم الذي ينجم عنها. فإذا ضربتُ إنساناً لأرضي رغبتي في الانتقام وفكّرت أنني يمكن من أجل ذلك أن أذهب إلى السجن عرفت أن تحقيق هذه الرغبة يوفر لي لذة أقل قيمة من الألم الذي يصيبني من جراء المكوث في السجن. هذه النظرة التناغمية للكون وللوجود، هي الأساس الفكري أيضاً لفكرة الحرية والمجتمع الحر المكوّن من أفراد متساوين، أي أساس المجتمع القائم على الحريّة الفردية ورغم أن هذه النظرة لا تنسجم كلياً مع الواقع، إذ إن الدولة تتدخل دائماً في الاقتصاد وتنظيم عمليات السوق، كما أن القانون يتدخل دائماً في سلوك الأفراد ويعاقب المسيء، إلاّ أنها تبقى القاعدة الفكرية للبناء الاقتصادي والاجتماعي: القاعدة التي تعكس التيار السائد والعامل الغالب.

لقد أدخلت الحداثة إلى الفضاء العربي مفاهيم واصطلاحات وأسماء وأشياء وصوراً ورموزاً وآلات ونظماً صناعية وعسكرية ومدنية وعلوماً لا حد لها. فماذا كان مصير هذه المفاهيم والرموز والنظم المادية والذهنية؟ هل استطاع نظام العقل باعتباره محرك الثقافة أن يهضمها ويدمجها في الثقافة العربية، أم لا؟ هل استطاعت اللغة مثلاً أن تستوعب المصطلحات الجديدة وتعربها، أي تجعلها جزءاً لا يتجزأ منها، أمّ أنها هي التي انهارت أمام هذا الدفق السريع والمتواصل من المصطلحات، وغرقت فيها، فعجزت عن ضبط معانيها وأسس استخدامها، وطريقة التعامل بها، بحيث تحفظ للعقل انسجام مفاهيمه وللتفكير اتساقه ودقته؟

وهل استطاعت النظم السياسية أن تستوعب القوة الجديدة التي أدخلتها التكنولوجية العسكرية والمدنية، فتحفظ للجماعة توازنها، وتضبط استخدام هذه القوة، وتحتفظ بها في نطاق الوظيفة التي هي وظيفتها والمهمة التي جاءت من أجلها، أمّ أن هذه القوة هي التي فرطت التوازن الاجتماعي وهزته، وأعادت صياغته حسب مشيئتها وبما يخدم زيادة نموها وتفوقها، فقضت على المجتمع السياسي وألحقته بالسلطة العسكرية؟ وهل استطاعت النظم الاجتماعية أن تستوعب نظام الدولة الحديثة القومية، وتستخدمه لتعميق لحمتها الوطنية وزيادة قوتها السياسية، وتحرير مبادرات أعضائها وحركتهم الحرة وإطلاق طاقاتهم المادية والفكرية، أمْ أن هذه الدولة هي التي تسلطت

على الجماعة، وأعادت تقسيمها وتمزيقها بما يخدم زيادة دورها ومكانتها، ووحدت نفسها بفئات أو طبقات أو عشائر أو طوائف محلية فأصبحت عبئاً على الجماعة وسبباً لازدياد استلابها وتبعيتها وعبوديتها؟

وهل نجحت المنظومة العلمية والتربوية في الاندراج ضمن النظام الثقافي للجماعة، وتقديم الحلول والإبداعات والتجديدات التي كانت ترجى منها لدفع عجلة التقدم الاجتماعي والمادي، أمّ أنها عملت بالعكس على خلق مشكلات لا حل لها، وأصبح العلم أداة ووسيلة ومرتعاً لتكوين نخبة متميزة تسعى لتحسين مواقعها واستغلال سلطتها أكثر مما تعمل على تطوير البحث العلمي والتفكير في مشاكل المجتمع عامة وإيجاد الحلول الملائمة لها؟

سوف نحاول أن نبين في هذا الجزء كيف حاول الفكر العربي أن يجيب على هذا التحدي التاريخي الذي اسمه الحداثة: كيف فهمه وما هي الوسائل النظرية التي سعى من خلالها إلى استيعابه. ومن الواضح أننا لسنا هنا بصدد تقديم نظرية في الرد على هذا التحدي، إنما نحن نحاول أن نفحص هنا دور الوعي العربي، الوعي المثقف أي المنظم، ونعني العقل العربي الحديث فيه. ولا شك أن مسألة إخفاق المجتمع في استيعاب هذه الحداثة وتحويلها من مشاركة سلبية استهلاكية في الحضارة إلى مشاركة إيجابية وفعالة تخلق الرضى عن الذات بقدر ما تضمن استقلالها ونموها، لا ترجع إلى الوعي، وإنما إلى الغلبة الفعلية للنظم الاقتصادية والعقلية للرأسمالية كنظام اجتماعي. ولكن الخروج من هذه الغلبة يتوقف على الوعي الصحيح بها وفهمها. وقد يلعب الوعي دوراً فعالاً في تفكيكها، كما يمكن أن يكون سبّاقاً إلى ترسيخها وتعميق جذورها.


ABU ABDO ALBAGL

II

تأهيل التمدن:
النهضة المستحيلة

لأن علة مراجعة العقل العربي لنفسه وللمفاهيم الكبرى التي تكوّنه كانت هذا التغيير، أو هذا الحدث الكبير الذي اسمه الحداثة والحضارة، كان سؤاله الأول الذي حكم كل الأجوبة الأخرى التي حاول أن يقدمها لفهم الواقع الجديد هو عن مصدر هذه الحداثة وأصلها وجوهرها. فكان سؤالاً في التاريخ أجاب عليه، كما سوف نرى، من خارج التاريخ وبصورة لاتاريخية أيضاً.

ولا شك أن فهم التاريخ هو الشرط الأول لفهم عملية إعادة الانخراط فيه والعودة إليه بالنسبة لجماعة شعرت بأنها مستبعدة منه ومطرودة من جنانه. والباعث عليه هو تفسير ما جرى، واستنتاج العبرة من هذا الانقلاب الكوني، والكشف عن قوانينه، ورؤية النقائص الذاتية التي دفعت إلى نجاح هذا الانقلاب: «إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلاّ استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار إلاّ إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»[1].

وعلى هذه الصرخة التحذيرية لخير الدين، لم يكن هناك في الواقع إلاّ استجابة واحدة في صورة سؤال: ما هي أسباب هذا التمدن وما هي قوانينه، أي كيف نستطيع أيضاً أن نغرف منه وندخل في دائرته؟ وبدون استثناء، اكتشف العقل العربي مفهوم التقدم التاريخي، وما زال حتى اليوم يسعى إلى سبر غوره والسيطرة عليه. وبهذا

(1) خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص 50.

المفهوم أصبح التاريخ معقولاً، أي أصبح من الممكن تفسير هذا الانقلاب الذي دفع أوروبا إلى القمة وأهبط العرب والمسلمين إلى القاع.

يقول عبد الرحمن الكواكبي: الترقي هو الحركة الحيوية، أي حركة الشخوص، ويقابله الهبوط، وهو الحركة إلى الموت أو الانحلال، أو الاستحالة أو الانقلاب. فإذا رأينا في أمة آثار حركة الترقي (الشخوص) هي الغالبة على أفرادها، حكمنا لها بالحياة. ومتى رأينا عكس ذلك قضينا عليها بالموت[1]. وقد وجد الطهطاوي لهذه الحركة نفسها قانونها عندما ربط بينها وبين الزمن فأعطى للتقدم مضمونه الخطيّ التعاقبي الذي صبغ كل تفكير النهضة العربية فيما بعد، عندما كتب يقول: «كلما تقادم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية. وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط، رأيت في الغالب ترقيهم وتقدمهم في ذلك». وحسب البعد عن الحالة الأصلية انقسم البشر إلى عدة مراتب: مرتبة الهمل المتوحش ومرتبة البرابرة الخشنين، ومرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن المتطرفين[2]. ولم يبق للعرب سوى اختيار مكانهم على هذه الخريطة الكونية للتاريخ.

وقد عبّر محمد فريد وجدي عن حتمية هذا التقدم مسايراً فكر عصره، ومؤكداً إذن أنه لا محيد للعرب والمسلمين عن الانخراط فيه، فقال: إن الناموس الأعظم للمدنية الحديثة هو ناموس التقدم والارتقاء، أي جهاد الإنسان وكفاحه المتصل من أجل التقدم بالإنسانية نحو الأمام، توسلاً بمبدأ الحرية. ذلك أن العالم رغم المحن والكوارث يخضع لقانون التقدم[3]. هكذا وجد التاريخ اتجاهه، وأصبح له قوام وجوهر هو الحركة إلى الأمام والتقدم الذي يحمل في طياته الترقي والمدنية. وأصبح بإمكان العرب أن يقرأوا على ضوء هذه الحركة الكونية ويفهموا ويصيغوا كلامهم، وينسجوا على منوالها كيانهم. فتحددت الأهداف وتحددت الوسائل وصارت الممارسة أو المبادرة التاريخية ممكنة منذ اللحظة التي أصبح فيها التقدم فكرة عامة وسائدة، وأصبحت أهدافه وغاياته أهدافاً مقبولة بل مطلوبة.

وقد التقت في تأييد فكرة التقدم والأخذ بها تيارات التراث والحداثة وقبلها السلفيون والعصريون، والإسلاميون والعلمانيون. فلم يعد الإسلام مناقضاً أو منافياً

---

(1) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، انظر الفصل السابع.

(2) **تخليص الابريز في تلخيص باريس**، ص 7.

(3) **المدنية والإسلام**، ص 124.

للتقدم، بل «إن كل ترقٍ يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ليس إلاّ تقرباً إلى الإسلام»[1]. فالإسلام متقدم وتقدمي وأحوال المدنية ماثلة فيه. والمقصود هنا بالطبع الإسلام الصحيح أو كما كانت تنظر إليه السلفية على أنه جوهر الإسلام وحقيقته المنزهة عن ما أصابه من شوائب لاحقة. وقد أصبح البرهان على عدم التعارض بين الإسلام كتراث عربي ودين، وبين التقدم كقانون للحضارة، ونموذج غربي، هو في الواقع محور عمل رجال النهضة من الإسلاميين. فمنهم من سعى إلى أن يبين كيف كان الإسلام يحث على التضحية والعمل والجهد، ومنهم من بيّن حثه على العلم والأخذ بالعقل ونبذ التقليد والأعراف السيئة والخرافة، ومنهم من بيّن تعلقه بالحرية، بل وبالسلطة المدنية غير الدينية، ومنهم من أبرز تشجيعه للصنائع، إلى آخر ما هنالك من قيم إيجابية أو اعتبرت إيجابية لارتباطها بالتقدم وما يظهر من نماذجه في الغرب[2].

واعتبر العلمانيون، اليساريون والليبراليون، أن التقدم هو هدف المجتمع الإنسائي عامة، والمجتمع العربي. فأصبحت التقدمية دين النخبة الحديثة المتعلمة، لا يخلو كتاب من ذكرها أو الإشارة إليها.

وأصبح التقدم مطلباً عاماً. تقوم من أجله الثورات وتبرر به الحكومات إجراءاتها السياسية والاقتصادية. وصار مصدر مشروعية الكلام والعمل معاً، لا ينتظم عقل بدونه، ولا ممارسة خارج دائرته وهدف تحقيقه.

فباسمه وفي سبيله يهاجم أصحاب الحداثة خصومهم من التراثيين، وباسمه أيضاً

---

(1) المدنية والإسلام، ص 129.

(2) مثلاً شكيب أرسلان: لماذا تأخر العرب... وقد جهد الإسلاميون في تبيان شرعية الأخذ عن الغرب ما لم يكن يعرفه الإسلام نفسه. وقال محمد عبده مستشهداً بقول ابن قيّم الجوزية في الأخذ بأشكال الحكم العادل عند أهل الكتاب: «إن إمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فذاك شرع الله ودينه. والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ينفي ما هو أظهر منه وأبين». رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ص 208. ونفى عبده أن يكون الإسلام «أوتوكراتيك» وقال «فالأمة ونائب الأمة هو الذي ينصبه (أي الخليفة). والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك في مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه». الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 70 ـ 71. وكتب مصطفى السباعي المرشد العام للإخوان المسلمين في سورية كتابه اشتراكية الإسلام (1959) وقال إن أهدافها هي نفس أهداف الإسلام، واستند في ذلك إلى سيد قطب ونقده العنيف للرأسمالية. وكذلك فعل الكواكبي بالنسبة للحرية. ونفى عن الإسلام شبهة تأييد الاستبداد. وما زال هذا الجهد لتفسير الإسلام أو كشف مسايرته لقيم المدنية قائماً حتى الآن.

يتصدى التراثيون إلى خصومهم ويؤكدون بطلان دعوتهم وضعف حجاجهم. ولعل أفضل تعبير عن هذا ما ذكره محمد حسين هيكل الذي كان من دعاة التغريب والأخذ دون حدود عن الغرب، فتحول إلى داعية للإسلام ومدافع عنه، عندما كتب: «حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذها جميعاً هدى ونبراساً، لكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تنبت الحياة فيه. وانقلبتُ ألتمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلاً لوحي هذا العصر ينشئ فيه نشأة جديدة، فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذراً لنهضة جديدة.

ورؤات فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر (. . .) لذلك لم يكن لنا مفرّ من العود إلى تاريخنا نلتمس فيه مقومات الحياة المعنوية لنتقي الخطر الذي دفعت الفكرة القومية الغرب إليه»[1].

هكذا أصبح الأخذ بالثقافة الغربية أو بالتراث وسيلة لإحراز التقدم أو النهضة، وأصبحت قيمة كل منهما كامنة في قدرتها على بعث هذا التقدم والحث عليه لا في ما تعبر عنه من قيم اجتماعية أو إنسانية مستقلة أو مكاسب علمية أو معرفية.

ولا شك أن أهم عنصر في هذه الرؤية الجديدة هو ربط التاريخ بالحضارة، وتحرير الوعي التاريخي العربي من إشكالياته الماضية التي كانت تدفعه إلى الاكتفاء بما هو عليه، وإلى الشعور بصلاحية أنظمته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. ففقد المجتمع العربي شعوره بأنه محور العالم، وحامل مشعل الحضارة والمدنية. فأخذ يدرك محدوديته وينظر إلى نفسه في إطار الحركة الكونية العامة، ويكتشف ما أطلق عليه انحطاطه، بل يفهم تاريخه الماضي على أنه انحطاط وتراجع وتقهقر ليس بالمقارنة مع تاريخ الغرب فقط، وإنما بالمقارنة مع تاريخ السلف الصالح أيضاً. وأصبح تقدمه وراءه وأمامه، وبقي هو في منزلة الباحث عن نفسه والفاقد لقدرته، والمعلق بين قطبي تاريخ يسعى إلى الولوج إليه.

وقد مس مفهوم التقدم الحضاري هذا أحد التوجهات الكبرى للجماعة العربية التي كان التاريخ يظهر لها كتجسيدٍ لجهاد مستمر ومتواصل ومتشابه في آن معاً، أكان جهاداً خارجياً ينشر الرسالة ويحقق ويؤكد عظمة الدين الحق وتفوقه وظهوره على

---

(1) أنور الجندي، **يقظة الفكر العربي**، ص 291 ـ 296.

الدين كله، أو جهاداً داخلياً لمغالبة النفس والسيطرة عليها. وهكذا انتقل من تاريخ الجهاد لنشر العقيدة والفضائل المتعلقة به إلى تاريخ العمل لاقتناء وسائل الحضارة النامية عند خصومه وتحقيق أسبابها.

وقد ساهم اكتشاف فكر ابن خلدون منذ القرن التاسع عشر في تركيز هذا التوجه التاريخي وترسيخه كتوجّه لا يتعارض مع المعقولية الإسلامية، مما يفسر أيضاً السهولة التي انتشر بها فكر التقدم والقبول الواسع الذي حظي به، فأصبح المفهوم الأول الذي بنى حوله الوعي العربي الحديث نظام عقله أو نظامه العقلي الجديد[1]. ففي إطار هذا المفهوم ما زالت تدور المعارك الفكرية وبه تتحدد الأهداف الاجتماعية، المادية منها والروحية، وعليه تقوم النظريات الفلسفية والعملية، ومنه تستمد الاشتراكية والليبرالية والتنمية والقومية والعلمانية والديمقراطية والوطنية قوتها ومعناها. وليس الخلاف فيما بينها إلاّ خلافاً حول أفضل الوسائل لتحقيق هذا التقدم وإحرازه.

وخضعت لهذا المفهوم القيم العقلية والأخلاقية والفنية. فأصبح الموضوعي والحسن والجميل هو ما يساهم في النهضة ويخرج الجماعة من الانحطاط والتأخر، ويقوي إمكانية النفاذ إلى الحضارة. فصار التقدم معيار العقل والمعقولية في كل شيء.

النهضة

إذا كان التقدم حتمياً، وكان هدفَ كل اجتماع بشري، فالسؤال الذي يطرح نفسه عندئذٍ هو: لماذا تأخر العرب أو المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟ أي كيف يمكن للعرب أن ينجحوا في الانخراط من جديد في دائرة التقدم والانتظام في سياقه؟ لكن ما هو التقدم وما هو معياره؟ وكيف يصبح مجتمع متقدماً وآخر متأخراً؟ بالتأكيد إن بساطة هذا السؤال تخفي صعوبة الجواب عليه وإشكالية هذا الجواب. حتى أنه يبدو بديهياً للوعي العربي ومن النافل طرحه. بل هو لم يطرح أبداً، وإنما أجيب عليه في كل حقبة، ولدى كل طرف حسب الظروف والمعطيات القائمة. لكن خير الدين التونسي

(1) في الواقع ما لبث فكر النهضة الذي أغرته مفاهيم ابن خلدون عن المدنية والعمران، حتى اكتشف الفارق الكبير بين مفهوم ابن خلدون التاريخي الوسطوي، ومفهوم التقدم الحديث. وكتب رفيق العظم (1865 ـ 1925) كتابه البيان في التمدن وأسباب العمران (1887) ليصيغ نظرية في أسباب تقدم المجتمع وانحطاطه يناقض فيها ابن خلدون ويظهر عدم حتمية الانحطاط تمشياً مع فكرة التقدم الحديثة.

لم يتجاهله وأظهر مضمونه الفعلي. إنه بالضرورة الآخر، أي في الواقع الحضارة المعاصرة أو الدرجة الأخيرة التي وصلت إليها. فهو يقول: «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد الحربي اللازم لدفع خطر أوربا المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا». وهل يَتَيَسّر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا. وهو يتابع مؤكداً على أن هذا لا يتنافى مع الشريعة: «في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»[1].

ليس المهم هنا أن تكون مشروعية التقدم قائمة على ما يحمله للجماعة وللمملكة من قوة تفيدهما في درء الخطر الخارجي، رغم أن هذا يعطي توجيهاً اجتماعياً محدداً للتقدم. ولكن المهم أن التقدم هنا يعني «إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا». وهو ما يقال أيضاً عن التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. إن معيار التقدم تحدده بالضرورة المجتمعات القائدة له، بل هو يتحدد بها ومن خلالها سواء كان تقدماً اجتماعياً أم مادياً. إن التقدم هو في الواقع مسايرة العصر والمشاركة في نفس التنظيمات الحضارية وتمثلها، أو هكذا يظهر على الأقل بالنسبة للجماعات التي وجدت نفسها بمعزل عن التجديدات الكبرى الروحية والمادية التي أدت إلى الحضارة ودفعتها إلى الأمام. ومشكلة التقدم ليست في هذا المنظور إلاّ تحقيق الارتفاع من درجة المدنية الدنيا إلى الدرجة العليا. وهذا الارتفاع العام للمجتمع، وتحوله من حالة متأخرة إلى حالة متقدمة، هو ما أطلق عليه الوعي العربي اسم النهضة. فالنهضة هي إذن نظرية الصعود من درجة إلى درجة أعلى، أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية. ولا بدّ لها إذن أن تُظهر العوامل الأساسية في بناء هذه الحضارة أي في اقتنائها. فإذا استطعنا أن نستخلص بالتحليل جوهر هذه الحضارة، أي مصادرها الأساسية وأسبابها الأولى، وأمكن لنا أن نتعلمها ونتمثلها حصلت القفزة ونلنا ما نريد.

والذي يميز النهضة عن الحداثة، هو أن الحداثة تجري بشكل تلقائي ويومي،

---

(1) أقوم المسالك، ص 8 ـ 9. ويقول حسن صعب في السياق نفسه: «الإنماء هو قبل كل شيء علم بالتقدم وإعلام به لاستفزاز الاقتداء به، أي إرادة التقدم أو إرادة التصيير لدى كل إنسان. فكل إنسان يرى صورة ذاته الأفضل في الإنسان المتقدم عليه، كما يرى المجتمع ـ كما ذكر ماركس ـ صورة غده في المجتمع المتقدم عليه». تحديث العقل العربي، ص 209.

وتتجسد في انتقال أنماط الحياة والسلوك والإنتاج الغربية دون تمييز إلى المجتمع العربي. وليست جميع هذه الأنماط دلائل حقيقية على الحضارة، أو ليست جميعها من جوهر الحضارة وأسسها. فالنهضة كنظرية في الولوج إلى الحضارة تحدد أولويات وتصيغ إذا صح التعبير استراتيجية للعمل الجماعي، وتشير إلى معايير للاختيار بين الجوهر والعرض في هذه الحداثة وبين الصالح والطالح منها، فتعزل بذلك الحضارة أو ما هو حقيقي فيها، عن الثقافة الغربية ذاتها، أو عما بقي من الثقافة الغربية القديمة فيها، وما لا يتماشى مع الثقافة العربية أو مع جوهر هذه الثقافة.

وبمعنى آخر، فإن النهضة كنظرية، ما هي إلاّ محاولة لعقلنة هذه الحداثة العامة والداخلة حتماً إلى الحياة العربية. ومن الطبيعي أن تعني هذه العقلنة إخضاع الحداثة، إضافة إلى المعايير العقلية، لمعايير اجتماعية (وحدة الجماعة) وأخلاقية (نجاعة القيم الإنسانية).

وهذا لا يمنع من أن يكون لاستيعاب التجديدات الحضارية، وبشكل أساسي، التقنية، الأسبقية على الاعتبارات الأخلاقية والاجتماعية، إذ إن نداء التقدم نابع من الحاجة إلى تعظيم الفاعلية وزيادتها أكثر مما هو نابع من الحاجة إلى دعم الروح الجماعية أو الأخلاقية المتجذرة في الثقافة والتراث على كل حال. بل إن أولى مهام النهضة كانت إعادة تأويل هذا التراث وتنظيمه بما يتيح إفساح المجال أمام دخول التجديدات الحضارية المادية والعقلية. وهذا ما قامت به الحركة السلفية بشكل رئيسي.

وأسبقية التجديدات التقنية المؤدية إلى زيادة الفاعلية في مفهوم النهضة العربية الحديثة، هي التي تفسر التركيز المتزايد فيه على منظومة العقل والإيديولوجية كما سوف نرى، على حساب مسائل الاعتقاد والأخلاق والإبداع الفني. ذلك أن منظومات القيم التي تشتق منها معايير الخير والشر أو المعايير الجمالية ترد على طلبات أخرى ولا تدرك من أفق التقدم المادي، أي اللحاق بالحضارة واستيعاب أدواتها وتقنياتها. وهذه الطلبات هي بالضبط تلك التي تنبع من الرغبة في السيطرة على هذا التقدم وإخضاعه لوتائر وشروط تضمن الحفاظ على ذاتية الجماعة وقدرتها على تحقيق التماهي بين أعضائها، مما يفترض الاستمرارية الثقافية والتاريخية والوحدة والتجانس. وكلها شروط لا تلائم إرادة التغيير الجذري والانقلاب الذي لا يتم إلاّ بالقطيعة: مع الماضي، وداخل المجتمع ذاته أي بكسر التوازنات العميقة التي تبني استقراره وتعمل على إعادة إنتاجه كما هو.

هكذا تحدد النهضة كمفهوم أولوية التغيير والتحول، أي التغلب على الانحطاط، وتمثل الإبداعات الجديدة. ويفترض التغيير الثورة على الوعي القائم وعلى منظومة القيم التقليدية السائدة. وسواء تعلق الأمر بالمصلحين الإسلاميين من أمثال محمد عبده أو رشيد رضا، أو بالمحدثين، فإن تغيير هذا الوعي من وعي تقليدي وخرافي إلى وعي عقلي وعلمي هو طريق التطور، وهو بمثابة إعداد التربة الصالحة لكل تغيير إيجابي مقبل. و «إن بطء هذا التغيير العقلي المنهجي هو المسؤول الأول عن بطء التقدم في العالم العربي وفي سائر أنحاء العالم الثالث. فالشرط الأول للتقدم هو في عقل الإنسان. والإنسان الواعي لتخلفه وتقدم غيره هو الذي يندفع في طريق التقدم»[1]. وكل ما يطمح إليه أنصار التغيير، ونقصد بذلك، كل حجتهم العقلية في دفع الوعي العربي إلى تبني مبدأ التغيير والارتماء في بحر الحضارة، هي إبراز التفاوت المتزايد بين تخلف العرب وتقدم الغرب، وهذا منذ القرن الماضي إلى اليوم. فكيف يصبح الوعي العربي وعاءً قابلاً وصالحاً للتغيير، أي أيضاً ما هي طريق النهضة ووسيلتها؟

وماذا يعني الوصول إلى وعي حضاري، أي مماثل للوعي الغربي الحديث الذي هو في هذا المنظور وبالضرورة مولّد الحضارة؟

وماذا يعني أيضاً تحديث العقل، أو تجديده أو إصلاحه؟

لعل أفضل من لخّص إشكالية النهضة من وجهة نظر الإصلاحية أو الحداثة الإسلامية، وحاول أن يجيب على هذه الأسئلة، هو الحلبي عبد الرحمن الكواكبي (1848 ـ 1902) في كتابه أم القرى.

تؤكد التجربة التاريخية، كما يقول متحدثه الأول في الاجتماع الوهمي الذي نظمه للعلماء المسلمين في مكة، أن أمماً كالأمة الرومانية واليونانية والأمريكية والإيطالية واليابانية استطاعت رغم الانحطاط أن تتجاوز ضعفها وتنهض من جديد. وليس بيننا نحن العرب وعرب الجزيرة خاصة، وبين الأمم الأخرى الحيّة والمعاصرة، أي اختلاف سوى في العلوم والأخلاق. ويحتاج تعلم العلوم إلى عقدين من الزمان، أمّا الأخلاق فلا تثمر قبل 40 عاماً.

إن الانحطاط الأخلاقي أمر طبيعي سببه سيطرة المذاهب الجبرية المرتبطة بأخلاق التقشف وغياب الطموح المادي واندثار المشاعر الكبرى كطلب المجد والقوة والعزة.

---

(1) حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص 19.

أمّا تشويه الدين وفساده فيرجعان إلى خضوع العلماء للسلطة التي عينتهم في المناصب، فمن أجل المحافظة على مصالحهم لا يترددون في مسايرة السلطة الفاسدة. لكن إذا كان العلماء قد سقطوا إلى هذا الدرك فلأنهم تجاهلوا العلوم الطبيعية بينما لم يكفّ الغرب عن تشجيعها والتشبع منها. ولا يمكن للعلم إلاّ أن يدعم الإسلام لأن الخرافة لا يمكن أن تتعايش في الدماغ نفسه مع العقل.

إن سبب التأخر الأساسي كما يقول عالم نجد هو الإسلام نفسه. لأن إسلام اليوم لا علاقة له إطلاقاً بإسلام الماضي. وتشويه الدين ذو نتائج خطيرة إذ هو الدستور الذي لا حياة لجماعة بدونه. وقد أدت التفسيرات السيئة للشريعة إلى إفساد الدين، ودفعت الأمة إلى البربرية. لكن كيف يمكن تجديد الإسلام؟ ليس هناك إلاّ نشر العلم وقيم النهضة، من تحررٍ عقلي وإدانة للروح الجبرية والاتكالية ورفضٍ للزهد الصوفي الذي يعكس الرغبة في الانسحاب من العالم بدل الانخراط فيه وبذل الجهد، وكل هذا يؤدي إلى الانقسامات المذهبية والتعصب وغياب التسامح.

فالانحطاط يترافق، ويعرف نفسه، بكل المفاسد السياسية كالاستبداد والشقاق والنزاعات المستمرة واحتقار رجال العلم وتسليم أمور الدين إلى الجهلة والمنافقين. وليس الانحطاط ذاته إلاّ ثمرة لليأس والقنوط والجمود والأنانية والتحلل الأخلاقي وانحلال الروابط الدينية والقومية، وفساد التعليم والتربية، والاستهتار بالحقوق العامة، وسيادة الروح العسكرية وغياب روح الحوار والمناقشة في إدارة الشؤون العمومية، والضعف أمام الإلحاد وآثاره الخبيثة.

وليس من المهم أن نركز على هذا التفاؤل المفرط في سهولة حصول الإصلاح والنهضة الذي يعكس مناخ الحقبة وسذاجة إدراكها لعمق التغييرات الحضارية والدولية الحاصلة. وإنما المهم إدراك كيف أصبح العقل هو جوهر الحضارة، وأن عليه يتوقف معاً تجديد الدين وتجديد المعرفة الإنسانية.

أمّا حول مضمون هذا العقل وطبيعته بالمقارنة مع ما كان له في الماضي من معانٍ، فإن الأفغاني لا يتردد في تعيينه وتسميته. ففي مقالة «شرح الشارح»[1] يقول: إن جهل الشرقيين أدى إلى انحطاطهم بقدر ما أن العلم ساعد الغربيين على السيطرة عليهم. وما كان بمقدرة الغرب أن يقوم بالفتوحات التي قام بها بدون معارفه. إن ملك

---

(1) هو مأخوذ من «جمال الدين أسعد أبادي الملقب بالأفغاني» (بالفرنسية) باريس 1969. والنص مكتوب بالأصل بالفارسية.

العالم ليس ما نراه من ملوك، إنما هو العلم فلم تقم بدونه ولا يمكن أن تقوم أية مملكة. وإذا تمعنّا في أسباب نجاح فتوحات الكلدانيين وإنجازات قادة فتوحهم الذين وصلوا بلاد التتار والهند، فسوف ندرك أن الفاتحين الحقيقيين لم يكونوا الكلدانيين ولكن العلم والمعرفة.

فمن المؤكد أن السيادة لم تترك مملكة العلم أبداً. إذ إن كل ما حصل هو أن الملك (العلم) قد غير عاصمته من وقت لآخر. وقد انتقلت هذه العاصمة بالتناوب من الشرق إلى الغرب، ومن الغرب إلى الشرق. ومن هنا لو نظرنا إلى ما في العالم من كنوز وثروات متراكمة فسوف نرى أنها ليست جميعها إلاّ ثمرة التجارة والصناعة والزراعة، وهي نفسها من منتجات العلم.

ويتابع الأفغاني هذا النشيد الملحمي لمجد العلم، فينتقد علماء عصره، ويصف جهلهم مؤكداً أن العلم لا يعرف الحدود الجغرافية والزمنية والقومية فهو هذه الفاعلية النبيلة التي لا تتبدل مع تبدل الشعوب، والتي لا يمكن أن تعرّف إلاّ بذاتها. ولذلك إن على الإنسان أن يكرس نفسه للعلم وليس على العلم أن يخضع للإنسان أو يكرس له. ومن هنا يستنتج أن الإصلاح مستحيل في بلاد المسلمين ما دام علماء الدين لم يصلحوا عقلهم ويستفيدوا من العلوم والثقافات.

ثم إن هذا العلم، لا فضل لأحد معيّن فيه، بل هو ملك الإنسانية وثمرة نشاطاتها الجماعية. وبالتالي فإن الأخذ منه لا يعني أبداً الأخذ بعادات وقيم ومعارف أجنبية أو غربية. وكأن الأفغاني يكمل هنا الطهطاوي في تبريره وتشريعه للاقتباس من الغرب حين ذكر أن الاختراع ليس كفراً وإنما هو علم، والعلم اكتشاف الأسرار التي طواها الله في خزائن الأسرار ليشغّل الإنسان عقله. وميز بذلك بين الاختراع النافع والبدعة الفاسدة التي تؤدي إلى الضلالة، والضلالة تؤدي إلى النار[1].

والنتيجة أن الأفغاني حدد العقل بالتطابق مع العلم والمعرفة البشرية كما هي مجسدة في الواقع وفي التاريخ. وأصبحت العقلانية هي الاستقاء من هذا العلم والاستزادة منه والتكون على مثاله أو بما يوافق تمثله. وقد تابعه خلفه في هذه النظرة إلى العلم. فكتب رفيق العظم أن «من أهم ما يتوقف عليه تقدم الإنسان ويترقى به إلى درجات الفضل والعرفان، العلم الذي هو أسّ الكمالات البشرية، وعنصر التقدم بالهيئة

---

(1) ر. رافع الطهطاوي، مناهج الألباب. ص 441 ـ 443.

الاجتماعية»[1]. وذكر قاسم أمين (1865 ـ 1908)، «أن نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة، وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة، أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن، منشؤه أن أولئك الأمم لم تهتدِ إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية»[2].

وكانت هذه النظرة إلى العلم كميدان محايد للمشاركة الإنسانية، وكنموذج لعقلانية كونية أو عالمية مستقلة عن المجتمعات والشعوب والثقافات الخاصة وقائمة فوقها، قد أزالت المخاوف من أن يتعارض العلم مع الدين، ودفعت إلى الانكباب عليه، وأضعفت مقاومة التيارات المحافظة التي كانت تنظر إليه كدخيل يهدد العقائد والثقافة المحلية.

وقد طبعت هذه المبالغة في تقدير دور العلم ومكانته فكر تلك الحقبة كله بطابعها، لا فرق في ذلك بين الإسلاميين السلفيين أو المحدثين العلمانيين. حتى كتب صلاح الدين القاسمي «إن زعماء الإصلاح اليوم أحد رجلين: رجل لا يألو جهداً في الدعوة إلى العلم لاعتقاده أن الأمم لا تستتب لها عوامل النهوض ولا يمكن أن تقوى في معترك الحياة بإزاء الأمم المتقدمة وقوى مدنيتها الحاضرة، إلاّ إذا عمّ بين طبقاتها العلم، ورجل لا يفتر عن جذب أفئدة الأمة إلى الميل إلى العلوم الاجتماعية وأخذ النفوس البشرية بأهدابها»[3]. «فقد أجمع العقلاء من العلماء قديماً وحديثاً، كما يقول، على أن نهضة الأمم تتوقف كل التوقف على إشاعة العلم الصحيح بين أبنائها»[4].

ولعل الإشارة إلى الفئة الداعية إلى العلوم الاجتماعية تعني رجالاً من أمثال شبلي شميل الذي أثارت ترجمته وتبنّيه للفلسفة الاجتماعية التطورية لبوخنر، والمشتقة من الداروينية، ضجة كبيرة في وقتها. ولا يقول شميّل في الواقع شيئاً مختلفاً جوهرياً عما يقوله الأفغاني بخصوص بناء التقدم والنهضة على العلم، والعلم الطبيعي بشكل خاص. لكن اختلافه نابع من أنه يجعل من النهضة ومن العلم الذي يجسدها مفهوماً ضيقاً منافياً لكل اعتقاد ديني أو فلسفي. فهو يضع العلم بديلاً للدين، لا أداة للتقدم المادي والاجتماعي والعقلي، بما فيه تقدم الوعي الديني. فبينما كان الأفغاني يحلم

(1) م. مذكور. ص 4 ـ 6.
(2) **تحرير المرأة** (1899) ـ القاهرة، 1970، ص 186.
(3) **صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين**، تحقيق محب الدين الخطيب، دمشق 1909، ص 34.
(4) م.ن. ص 76.

بلوثر عربي أو إسلامي يعيد تطهير الدين ويقوم بإصلاحه حتى يلائم معطيات العصر، كان شبلي شميل يدعو إلى التخلي كلية عن الدين، بل عن كل فكر مختلف عن العلم الطبيعي. حتى أصبح من المشروع أن نقول إن فلسفته الاجتماعية هي إنكار العلوم الاجتماعية ومن ورائها المجتمع ذاته، رغم أن هذه العلوم هي موضوعه الأساسي.

يؤكد شبلي أن العلوم الطبيعية (وليس العلوم عامة) هي السبب الوحيد في التطور الاجتماعي. وأن تطور هذه العلوم غير ممكن مع بقاء الدين، ولا يحصل إلاّ بالقضاء على كل المعرفة اللاهوتية والفلسفية والميتافيزيقية، بل وعلى العلوم الأدبية واللغوية والتاريخية المليئة في نظره بالأساطير. ورغم ما يبدو على هذه النظرة من مغالاة وتطرف، إلاّ أنها سوف تساهم كثيراً في تحديد وتضييق مفهوم العلم في الفكر العربي الحديث وتحوله إلى منظومة مغلقة ومعرفة يقينية ثابتة وتفقده ديناميّته. وسوف تجد في الماركسية العربية في فترة متأخرة تربة خصبة لتجديد شبابها وتصوير المجتمع كحتمية طبيعية مماثلة في تطورها وقوانين حركتها لتطور الطبيعة. إن كل تيارات نقد الدين والثقافة المحلية، سوف تجد في هذه المطابقة لعلوم المجتمع على علوم الطبيعة أداتها الرئيسية لدفع إيديولوجية التقدم إلى نهايتها. فما دام العلم هو مصدر التطور وما دامت العلوم الطبيعية هي النموذج الأعلى للعلم، فإن كل ما لا يتفق مع هذه العلوم لا بدّ أن يعيق حركة التقدم ويقف عثرة في وجهها. يقول ش. شميل: إن التفاوت بين الأمم والممالك والشعوب من حيث التقدم يعود إلى تفاوت هذه الأمم في امتلاك العلوم الطبيعية. «ونجد أنه حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر كانت العلوم الطبيعية منحطة وكان الإنسان متقهقراً وحالته الاجتماعية سيئة كذلك. والضد بالضد»[1]. بل إنه يشتق نظاماً أخلاقياً اجتماعياً من هذه النظرية، فيؤكد أن العلوم تعلم الحرية والمساواة وتقود إلى القبول بتغيير القوانين وتعديلها حسب تغير الزمن والمجتمعات، بينما تعلم الشرائع الدينية الخضوع وتدفع إلى القبول بالاستبداد وعدم المساواة والتمييز الاجتماعي. فالهدف الاجتماعي للعلم الذي يجب أن يكون «الدين الحقيقي للإنسانية» هو تحقيق الأخوة بين جميع الناس بغض النظر عن الحدود الوطنية. وهو يستنتج من ذلك أن الاشتراكية هي النظام الاجتماعي النابع من العلم. ولا بدّ للتقدم العلمي من أن يقود إلى زوال جميع الدول المشادة على الدين.

---

(1) فلسفة النشوء والارتقاء، 1885، ص 345.

إن التأكيد على عالمية العلم وعلى إنسانيته كانت وما زالت في إيديولوجية التقدم العربي عنصراً أساسياً في مقاومة النزعة القومية، وبشكل خاص نزعة الخصوصية والتأكيد على استقلالية الذات العربية وتميزها. وعلى كل حال فإن هذه الخصوصيات مقضي عليها بالزوال لأنها نابعة من عصر آخر غير العصر العلمي، وهي توحي بطريقة أو أخرى بالدين وبما يمثله في نظر هذه الإيديولوجية من قيم تقليدية قديمة ومحافظة. يقول سلامة موسى «لم تعن النهضة في الماضي وهي لا تعني الآن سوى «البشرية»، أي أن البشر أو الإنسان يجب أن يشتغل ويعتمد على نفسه في هذا العالم ويعمل لحضارته وسعادته في جراءة وفهم. إذ ليس له في هذا الكون كله ما يعتمد عليه سوى عقله. وليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمع في تحقيق سعادته فيه. وإن الانحطاط لم يعنِ في القرون الوسطى، وهو لا يعني الآن في الشرق أو الغرب سوى قصر الذهن البشري على خدمة ما وراء الطبيعة، ونشدان السعادة والهناءة في غير هذه الأرض والاقتصار في الفنون والعلوم على خدمة الآراء بل العقائد الدينية»[1].

ولم يكن الانزلاق من تقديس العلم إلى رفض التراث باعتباره مرادفاً للقدم والتأخر، وتوحيده مع الدين، أمراً صعباً أو غير متوقع. بل يمكن القول إن نظرية النهضة قد انتقلت تدريجياً وعفوياً من فكرة تأكيد العلم كمصدر للحضارة، إلى فكرة أن التراث والدين والتقاليد هي مصدر الانحطاط. وصار الاجتهاد لإدخال العلم إلى المجتمع العربي يتوقف هو ذاته على النجاح في تحطيم هذه البنى القديمة. وبذلك تكون معركة النهوض قد تحولت من ترجمة العلوم وإفساح المجال لها في صلب الدين والتقاليد والتراث، إلى العمل على إزالة هذه التقاليد وتصفيتها. لذلك يستنتج س. موسى «أن أعظم العقبات التي تؤخرنا في مصر كما تؤخر كثيراً من أمم آسيا وأوربا، بعد الاستعمار، هي هذه الرواسب من الثقافات والتقاليد والغيبيات الفرعونية والبابلية وأمثالها التي انحدرت إلينا. وهي تتخذ ألواناً من الصيغ والأساليب، وتعترض عجلة التاريخ وتعوق التطور». وليس لذلك من دواء إلا العلم «وهو نار كاوية تحرق جميع الرواسب وتبدد عفنها هباء»[2].

وبين هذا الموقف المعادي للتراث، وموقف رفض الذات والتماهي مع الآخر، لم تبق إلاّ خطوة واحدة، وقد قطعها طه حسين ففتح في إيديولوجية التقدم العربي باباً

(1) مقالات ممنوعة، القاهرة 1961، ص 21.
(2) تربية سلامة موسى، القاهرة، ص 275.

لن يغلق بعده أبداً، رغم أن طريقة التعبير عنه، والجرأة عليه لن تكون واحدة، لكن المضمون لن يتغير: نحن لا شيء وأوربا أو الغرب هما كل شيء. يقول طه حسين إن مستقبل مصر مرهون بأخذها مثل الحضارة الإنسانية وبالفضائل المدنية والديمقراطية كما مثلها الغرب. وعلى مصر أن تصبح جزءاً من أوربا، وأن تسير سيرتهم في الحكم والإدارة والتشريع: «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء. قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات». فبين الشرق الروحي والغرب العلمي، لا يمكن لمصر إلاّ أن تختار الغرب ذلك أن ما يربطها بالشرق سطحي وعابر. والوحدة الدينية تظل قاصرة عن أن تكون أساساً لأسرة اجتماعية سياسية. إن تاريخ مصر قد تحقق دوماً مع اليونان من خلال الصلات العضوية الجوهرية بالمدنيات الغربية، وإن مصر قد استعادت منذ ابن طولون شخصيتها القديمة[1].

ولعل الضجة التي أعقبت صدور الكتاب بهذه الآراء، والردود العنيفة التي لقيها، تدل إلى أي حد كان لهذه الأفكار صدى لدى النخبة الاجتماعية في ذلك الوقت. فهي ترد في الواقع أو تستجيب لرغبة جامحة وعميقة في حرق المراحل والدخول أخيراً في الحضارة. وبدلاً من الحث على بذل الجهد وتجديد التراث وخوض المعارك المستمرة مع أنصاره والمدافعين عنه، يقدم طه حسين في الحقيقة حلاً سحرياً عظيماً. إذ يكفي الانتماء إلى الغرب وحضارته عناء الصراع الدائم من أجل معرفة ماذا نأخذ وماذا نترك، وما هو الصالح وما الطالح في الفكر الأوروبي.

إن موضوعات الإشادة بالعلم كأصل التقدم والنهضة والمدنية، ونقد الفكر الخرافي والسحري والأسطوري والغيبي الديني، ونقد الشرق باعتباره هوية أو كياناً متأخراً من كل النواحي، والتأكيد على القومية كلحمة وطنية تقود إلى العالمية، ونقد التراث والخصوصية، والإشادة بالآلة والتقنية وقوى الإنتاج والصناعة كمصدر لإنتاج عقلية علمية مناقضة للعقلية الأسطورية التي تخلقها الزراعة، وتأكيد العلمانية ضد خطر السلطة الدينية، قد أصبحت موضوعات شائعة ويومية في أغلب الصحف والكتب والمجلات العربية.

يقول زكي نجيب محمود: «التحول في عصرنا هو نحو أن يكون الناس ذوي علم وصناعة» «والتقدم أينما حدث في عالمنا المعاصر خطواته المحتومة هي: علوم فتصنيع

---

(1) مستقبل الثقافة في مصر، 1938، ص 41، 42، 45، 65.

فتهذيب للتقنيات يترك للآلة أن تسيِّر الآلة»[1]. «ونريد اليوم من ينهض ليقتل قابيل الزراعة، حتى يخلي المكان لمرحلة ثالثة هي مرحلة الصناعة الآلية، الصناعة التي لا تحتاج من الإنسان إلى عضلات ذراعه أو ساقه، وكل ما تحتاج إليه أزرار تضغط عليها أضعف الأنامل، فتدور العجلات وتؤدي الآلة سائر الشوط كله». «ولو تحقق التحول على هذا الوجه، انتقل الإنسان من فكر إلى فكر، من حياة إلى حياة، من أخلاق ومعايير إلى أخلاق ومعايير، إنه ينتقل من ثقافة «الكلمة» إلى ثقافة «التشكيل» الذي يغير بها وجه الأرض، ويحاول بعدها أن يبدل وجه السماء وأجرامها، على الأقل بأن يزيح عنها السحر ويرفع النقاب[2].

الحداثة

إن الجماعات، على حسب عطالتها وجمودها يكون ولعها بالخوارق والمعجزات. وقد نظر الوعي العربي الحديث إلى العلم وإلى التقنية فوجد فيهما السحر الشافي لجميع الأدواء. وزاد من قوة هذه الصورة تواتر الاختراعات العلمية والالكترونية والفضائية التي توحي بإمكانية الحصول على كل شيء دون جهد سوى الضغط على الأزرار. ولما لم تتحقق هذه الصورة، وبقي العالم العربي كما هو رغم زيادة عدد المدارس والعلماء، لم يجد الوعي الحديث تفسيراً لهذا القصور إلاّ في التراث. فأصبح هذا الأخير، كما ذكرنا، هو القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه أبواب الجنة. فأصبحت النهضة ثورة على التراث، وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ، وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفردية، هو أساس التقدم وشرطه معاً. وهذا الإقصاء هو الذي أخذ اسم الحداثة التي حلت محل تعبير النهضة. فقد كانت النهضة تعني استيعاب الحضارة ضمن التراث، أي نهضة للذات التراثية نفسها، أمّا الحداثة فهي تفترض بالأساس أن هذه الذات تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبرّرة للحفاظ على التقاليد. فالحداثة ليست مشروعاً تاريخياً اجتماعياً كالنهضة وإنما هي سياسة وممارسة يومية، هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين. إنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية، وأولوياتها هي إنهاء هذه الخصوصية وذاك التراث. يقول زكي نجيب محمود: «هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين

---

(1) (2) تجديد الفكر العربي، ص 236، 237، 235.

الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان»[1]. فالوصول إلى ثقافة علمية وتقنية صناعية «لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وأن مصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوربا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه»[2].

هذا هو الحل الأخير الذي يراه «مفكر الجيل» لمسألة النهضة والحداثة والتقدم العربي. لكن هناك من هو أكثر استعجالاً منه للخلاص من التراث ووصول الهدف حتى لو احتاج الأمر، ولماذا لا، إلى العنف. «فما دام التحديث ضرورة للتقدم، والتقدم يجري بالسرعة الخارقة التي نشهدها، فإن التمهل في إزالة عوائقه باسم التدرج أو التطور هو إيغال في التخلف بوعي وبدون وعي»[3].

ولأنه لا يفرّق في التراث بين الصالح والطالح، فالتحديث، لا يقبل كالنهضة نظرية الإصلاح، ولا التوفيق أو المساواة. «إن التحديث طريق ثوري للتقدم. إنه يتطلب تغيرات نوعية وكمية سريعة في الفكر والسلوك، وليس هناك من يماري اليوم في ثورية التحديث أو ثورية الانتقال من التخلف إلى التقدم. ولكن التساؤل هو حول العلاقة بين الثورة والعنف (كذا). . . . وليس النضال في سبيل التقدم، أي في سبيل التحديث أقل خطراً من النضال في سبيل التحرر السياسي. ولذلك يبدو العنف فيه حقاً للإنسان المناضل أو الثائر في سبيله إذا تعذر عليه سبيل الاقناع السلمي»[4]. ونستطيع أن نقول إن هذه الفتوى قد وجدت أكثر من أذن صاغية لدى أكثر من نصير للتقدم العربي بالمعنى المذكور. بل إن هناك من فسّر هذا النداء كدعوة إلى الرقابة على الضمير وتشريع تغيير وتبديل اعتقادات الناس قسراً كما في القرون الوسطى. لأن «المجتمع العربي ما يزال في بنيته الإيديولوجية الغالبة، مجتمعاً تقليدياً، غير أنه، مع ذلك، يتحرك إيديولوجياً (بحق!) بقيادة أقلية طليعية في اتجاه الحداثة»[5]. ومن المنطقي إذن أن يحتاج التحديث إلى طليعة أقلية، بل إن عكس ذلك مستحيل، ما دام المجتمع العربي، «والثقافة السائدة فيه، أي ثقافة الجماهير، ثقافة تقليدية متخلّفة»[6]. لذلك «يحتاج المجتمع العربي إلى تغير جذري وشامل، لا يتم إلاّ بالثورة (. . .) وهذا لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله، بل يجب أن يرافقه تغيير لنظام الفكر»[7] ثورة

---

(1) (2) المرجع المذكور، ص 110، 82.

(3) (4) حسين صعب، م. م. ص 224 ـ 225.

(5) (6) (7) أدونيس، الثابت والمتحول، صدمة الحداثة 1979، ص 240.

وعنف تقودهما أقلية طليعية ضد الأكثرية المتخلفة من الجماهير، هي صورة متقدمة للحداثة، صورة عملية تقتضي بتر ما يعيق التماهي مع الحضارة وتدميره. فكما أن التخلي عن الذات هو شرط التقدم فإن تدمير هذه الأغلبية المتأخرة المعبرة عن الذات واللاصقة بها، هو شرط الترقي للمتقدم.

ومن المنطلق التقدمي والتحديثي نفسه «يصفق» نديم البيطار «الهزيمة حزيران ـ يونيو 1967» التي لا بدّ أن تقضي على كل البنى التقليدية في المجتمع العربي. إذ سيصبح العرب أكثر من أي وقت مضى أمام اختيار لا مهرب منه. فإما التخلص من التقاليد أو الإبقاء على الاحتلال الصهيوني، لأن التخلص من التقاليد هو شرط التخلص من الاحتلال[1]. هذه هي الفعاليّة الثورية للنكبة.

وقد قادت الحداثة والثورة التي تتضمنها الفكر العربي الحديث عموماً إلى الماركسية. بل إننا نعتقد أنها كانت الدافع الرئيسي إلى تبني الماركسية من قبل أوساط واسعة من النخبة العربية، وما زالت المحرك الأساسي لها أيضاً. لذلك أيضاً بقيت الماركسية العربية تعيش في مناخ الثورة على التقاليد، والدين خصوصاً. وليس هناك أوضح مما كتبه ياسين الحافظ في سيرته الذاتية واصفاً تبنيه للماركسية بعد أن كان من القوميين، والارتباط في ذهنه بين الثورة على القديم وتحقيق العدل والإنسانية. يقول الحافظ «قدمت لي الماركسية مشروعاً ثورياً شمولياً ينقض بلا هوادة البنيان المخرب المفوّت الذي للمجتمع العربي ويعوضه بمجتمع حديث وعادل وعقلاني»[2].

ولا شك أن الماركسية قد أنقذت إيديولوجية الحداثة من طابعها السوقي الفج المعادي بشكل ظاهر للمجتمع وللجماعة من خلال عدائه للتقاليد التي أصبحت رمزاً لها، ووضعتها في سياق إيديولوجية عالمية وإنسانية، فأصبحت الثورة على المجتمع، ثورة للمجتمع. فلم يعد الدين كمحور التراث والتقاليد يشكل مثالاً للجهل والتخلف، وإنما أصبح يشكل أيضاً أساس استلاب الطبقات الفقيرة، وأصبح العمل لإزالة هذا التراث هو معركة تحرير للجماهير ذاتها. فأصبحت الطليعة الأقلية ممثلة لحقيقة

---

(1) الفعالية الثورية في النكبة، ص 125. وللكاتب نظرية طريفة في التقدم والتأخر، فهو يرى أن الأمم المتخلفة هي التي ما زالت تسيطر عليها الإيديولوجية الدينية كالسعودية والحبشة (ربما لم تعد الآن) وتايلند. أمّا الأمم المتقدمة فهي التي وصلت إلى الطور الرابع من التطور الإيديولوجي وهي روسيا والصين وكوبا. ولا شك أن عليه أن يضيف إليها الآن الحبشة واليمن الجنوبي وكمبودية إلخ.

(2) الهزيمة والإيديولوجية المهزومة، بيروت 1979، ص 24 ـ 25.

الجماعة وروحها، ولم تعد نخبة متميزة معادية لها. وبذلك أصبح أيضاً للعنف معنى تاريخيٌ جديدٌ وشرعية اجتماعية. ولا بأس لو استخدم ضد هذه الجماهير ذاتها، فمن الممكن أن يكون أصحاب المصلحة في التغيير أكبر عائق أمامه[1].

لقد قلبت الماركسية العربية المعادلة النظرية أو الإيديولوجية التقليدية في الفكر العربي، فأصبح الدين، بما هو نموذج للفكر المحافظ، إيديولوجية الخاصة والطبقات العليا المدافعة عن مصالحها، وأصبحت الحداثة، دين العامة المطالبة بالتغيير والثورة. وبعد أن كانت الشكوى في مطلع النهضة تدور حول محافظة الشعب وتمسكه بالتقاليد صارت موجهة نحو محافظة الطبقات العليا ورجعيتها. لكن هذه المعادلة سوف تتعرض من جديد للاهتزاز مع صعود التيارات الإسلامية الجهادية والمطالبة بالتغيير، فيصبح الدين إيديولوجية شعبية وثورية معاً، وترتد إيديولوجية الحداثة إلى دائرة النخبة وتتخذ مواقف محافظة. وهذا الاهتزاز سوف يؤثر أيضاً على مصير الماركسية التي فقدت بذلك أهم وظيفة إيديولوجية لها، وهي تثوير الحداثة، ليعزلها في أضيق دائرة.

لكن قبل ذلك، بلغت إيديولوجية الحداثة مع الماركسية كقماطٍ لها، ذروة طمحت معها إلى أن تكون فلسفة للتقدم معتدّة بنفسها وقابلة لما ينجم عن مقدماتها من نتائج. ولعل أفضل من عبّر عن هذا الطموح عبد الله العروي الذي انتقد أفكار المحدثين، ولم يجد فيها إلاّ محاولات جزئية وشكلية لتقرير حداثة سطحية تغطي التعلق بالماضي ولا تجرؤ على الذهاب إلى ما وراء السطح إلى الجوهر، أي إلى الفلسفة ذاتها. وقال إن العرب لا يعيدون تفسير الغرب وتأويله، ولا يقرأونه إلاّ من أجل إنقاذ الدين والتراث. ومن هنا فإن برنامج الحداثة المنهجية التي يدعو إليه هو تغيير الأسس الفلسفية للفكر العربي الحديث، أو بالأحرى إعطاؤه أسساً فلسفية ما زال يفتقر إليها. وهذه الأسس ليست إلاّ الماركسية التاريخانية التي تتنافى مع الماركسية الوضعية العربية المسؤولة عن وضع الجدال النظري في مأزقه التاريخي. وهكذا يكتشف العروي، أنه إذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم، فذلك لأنهم ما زالوا يرفضون القيام «بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها ألمانية في القرن التاسع عشر، وروسية لينين وصين ماوتسي تونغ: أي إدراك وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك

---

(1) «وليس من باب المبالغة في شيء أن نقرر أن ذوي المصلحة في التغيير، في الخروج من هوة التخلف يشكلون في مرحلة ما إحدى العقبات الأساسية أمام هذا التغيير بعدما تعرضوا له من استلاب لإنسانيتهم». مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي ونفسية الإنسان المقهور**، بيروت، ص 39.

من الارتماء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنة والتحديث»[1].

ومن هنا يصل العروي إلى ما وصل إليه أنصار الحداثة من السابقين فيقول «لا خلاص دون الاستسلام للروح التاريخية، ولا بدّ من التضحية بالجوهر [أي بالذات] لإنقاذ الوجود»[2]. ولم يخطئ هشام جعيّط عندما كتب منتقداً العروي: «هذا يعني إعلان موت الثقافة العربية الكلاسيكية، كما يعني في الوقت ذاته زوال تماهي العرب مع الإسلام التاريخي». وبذلك «فإن عالمية العروي وماركسيته المقروءتين من منظور التاريخانية تسمح له بتجنب الوقوع في موقع تغريبي سوقي»[3] هو جوهر فلسفته.

وبخلاف العروي، لا يعلن محمد عابد الجابري استقالة المثقفين المحدثين أمام الثقافة العربية من أجل «الارتماء في بحر الحركة التاريخية»، ولكنه يفضل الصراع ضدها وإظهار تهافتها من الداخل، أي تهافت أسسها المعرفية. وهو من أجل النجاح في ذلك يقلص العقلانية ومفهومها إلى صورية أرسطية نمطية ومفقرة، تعكس في فقرها البؤس التاريخي والنظري الذي تعيشه الحداثة وإيديولوجيتها كفلسفة للنهضة العربية[4].

وقد ارتبط بمفهوم التقدم والحداثة نقيضه، أي مفهوم التخلف، وأخذ أبعاداً كبيرة جعلته يصبح المفهوم الأساسي في التفكير بكل ما يتعلق بنواحي الحياة والنشاط الاقتصادي والثقافي والسياسي. وتحول في الواقع إلى ما يشبه الجوهر الثابت الذي يفسر الكتاب والصحفيون والسياسيون به كل ما يعيشه المجتمع العربي من مظاهر سلبية، وأحياناً إيجابية، حسبما تكون قناعة المتكلم. وأصبحت الدعوة إلى الحداثة تغذي نفسها من إظهار ضخامة هذا التخلف وعمقه، وتستقي قوتها من الشعور المتزايد لدى الجماعة والطبقات الوسطى بشكل خاص بالدونية تجاه الغرب أو الآخر المتقدم، ومن الخجل الذي يولده هذا الشعور بالدونية. وهو ما يغذي في الوقت ذاته نزعة العداء للنفس والحقد على الآخر والغيرة منه وحب التماهي معه في آن.

هكذا أصبح التقدم كغاية للاجتماع العربي، هو مصدر مشروعية هذا الاجتماع ومحور نشاطه. وقد سار العالم العربي في هذا الاتجاه، وتبناه بصرف النظر عن دعوة

---

(1) (2) الإيديولوجية العربية المعاصرة، و العرب والفكر التاريخي.

(3) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، بالفرنسية، ص 151.

(4) عنوان كتابه هو برنامج كامل: نقد العقل العربي. 1 ـ تكوين العقل العربي. فهو يفترض أن للعربي ماهية عقلية ثابتة تحكم تفكيره وسلوكه وتلاحقه عبر الزمان والمكان. فهو لا ينقد العقل النظري أو العلمي أو الإيديولوجي، ولكنه يريد أن ينقض الذات العربية نفسها حتى يعيد بناءها!!

المثقفين. وتكوّن نظام عربي حديث أزاح إلى الهامش تدريجياً، وبالثورة العنيفة، جزءاً كبيراً من بنيات ومفاهيم المجتمع التقليدي. ولم يكن فيه لا للتراث ولا للقيم التقليدية ولا للفئات التقليدية أيضاً أي دور يذكر. وبينما كان جيل النهضة الأول مضطراً إلى أن يعيد تأويل التراث لتبرير استقبال عناصر الحداثة، أصبحت الدولة هي التي تسن الشرائع والقوانين ولا تحتاج إلى فتاوى المتدينين.

وحصل هذا في مختلف الميادين. فتكونت الدولة الحديثة القومية على أنقاض السلطنة التقليدية، وتمّ إنشاء المجالس النيابية الجديّة أو المصطنعة، وكرست شرعية رؤساء الدول والحكومات بالتصويت أو الاقتراع العام، سواء جاء هؤلاء بالقوة أو بغيرها. وسنّت السلطات القوانين الوضعية وأقرت الدساتير ونظمت القضاء والتشريع على أسس حديثة وأكدت رسمياً المساواة بين المواطنين بغض النظر عن الدين والعرق بناء على مبدأ الدين لله والوطن للجميع. ودخلت في ميدان التنظيمات الحزبية والمعارضات الإيديولوجية الاشتراكية والقومية والماركسية، ولم تعد العصبية السياسية المعتمدة هي عصبية القبيلة ولا التعصب الديني.

وإلى جانب المدارس الحديثة التي استوعبت القسم الأكبر من الأطفال والشباب وأخضعتهم لثقافة لا علاقة لها لا من حيث السعة ولا المضمون بثقافة الكتاتيب القرآنية والزوايا، بنت الحكومات الجامعات وأنشأت المعاهد الفنية والتقنية، ووسّعت الكليات الحربية وأرسلت البعثات والمنح إلى الخارج، وأصبحت المكتبات العربية مؤسسات ضخمة حديثة لا يقتصر مخزونها على كتب الشريعة والدين، بل يتضمن على الأكثر مراجع علمية واجتماعية في مختلف ميادين المعرفة. وقامت إلى جانب كل هذا البنيان العلمي الجديد حياة اقتصادية جديدة صناعية وزراعية تستخدم الآلات والمصانع العصرية المستوردة وتنتج أيضاً البضائع ومواد الاستهلاك التي تنتجها كل البلاد الأخرى من أدوات منزلية ومصنّعة وأجهزة. وامتدت الطرقات والمواصلات إلى كل مكان وقضت على العزلة التاريخية للمناطق والأحياء. ودخلت أجهزة الاتصال، من إذاعة وتلفزة وصحافة، في الحياة العامة فكسرت احتكار المعرفة والمعلومات وتخطت الحدود والقوميات، فصار العربي يرى أفلام الصين والهند والولايات المتحدة وفرنسا أكثر مما يشاهد أفلاماً عربية، وأصبح يتابع النشاطات الكونيّة السياسية والاجتماعية والثقافية أكثر مما يساهم في النشاطات المحلية. ودخل في حقل الثقافة العالمية عن طريق الترجمة والتأليف (وأكثر الكتب مترجمة) والمشاهدة والرحلات والكتب المدرسية والأدبية.

صحيح أن العالم القديم لم يلفظ أنفاسه جميعاً، فقد استمرت بعض العادات والتقاليد والمواقف والتطلعات القديمة حيّة، ومن أهمها الشعور بالانتماء إلى حضارة وثقافة ودين كان لهم مكانة عالمية، والأمل باستعادة جزء من هذه المكانة عن طريق الوحدة العربية، كما استمرت بعض البنيات والعصبيات المحلية القبلية أو الجهوية أو العائلية، واحتفظت النخبة الدينية القديمة، القيّمة على التراث الإسلامي واللغة العربية، بوجودها من خلال إدارتها لدور العبادة والمؤسسات الشرعية ومساهمتها في تطوير قوانين الأحوال الشخصية، واضطلاعها بدور التوعية الدينية والخلقية على الصعيد غير الرسمي. بيد أن هذه البنيات والوظائف بقيت ثانوية بالنسبة لعمل النظام عامة، وكانت على جميع الأحوال تابعة له في المستوى الثقافي والسياسي والاقتصادي وليس لها أية استقلالية فعلية. فقد بقي وجودها كما بقيت مكانتها وهامش ممارستها لوظائفها رهينة بمشيئة النظام الحديث الذي كان بإمكانه أن يضيّق عليها أو يوسع لها حسب ما تمليه عليه مصالحه العامة، وما تتطلبه مستلزمات بقائه وتوسعه.

وكان من المتوقع والحالة هذه أن يؤدي استمرار تيار التحديث هذا إلى إلغاء هذه البنيات والعصبيات والقيم التقليدية، باعتبارها من «مخلفات الماضي» كما تعوّد الناس أن يطلق عليها. وأن ينهي بذلك، وفي الوقت نفسه، هذا الصراع التاريخي بين أنصار الحديث وأنصار القديم الذي شغل الفكر العربي الاجتماعي والسياسي والأدبي لأكثر من قرن. وقد ساد هذا الاعتقاد بقوة لبعض الوقت وما زال سائداً في بعض البلاد العربية، التي تتمتع بمصادر مالية كبيرة تؤهلها لمتابعة مسيرة التحديث. ولم يكن أحد في السلطة أو المعارضة يفكر أن مثل هذه المسيرة معرضة للتقهقر، أو يمكن أن يفكر إنسان في التراجع عنها. لقد ظهر التحديث للجميع كمطلب تاريخي تلتف حوله وتتطلع إليه العامة قبل الخاصة. وأنه يكفي للسلطة، أية سلطة أن تبرز قائمة المصانع والمرافق العامة الحديثة التي أنشأتها، كما يكفي للمعارضة أن ترفع قوائم أخرى مماثلة أو مزايدة، حتى تكسب تأييد الجماهير وتعطي لنفسها ولنضالها ولقضيتها الشرعيّة السياسية التي هي بحاجة إليها. لقط ظهرت الحداثة عن وعي ظاهر أو باطن، كمحور إجماع قومي، أي كقاعدةٍ لهذا الإجماع وهدفٍ له في الوقت ذاته. وكان انتقاد السلطات أو مديحها يقترن بإظهار عجزها أو قدرتها على تحقيق هذا التحديث، في صورته الثقافية (مظاهر الحياة والسلوك والاستهلاك) أو السياسية (الدولة القومية) أو الاقتصادية (الإنتاج الآلي ـ الصناعة).

وبهذا المعنى، كان التحديث يشكل معياراً مشتركاً بين مختلف تيارات الرأي، وبدونه لم يكن من الممكن أن توجد لغة بين السلطة والمعارضة أو أن يحصل حوار مهما كان نوعه. بهذا المعنى أيضاً، كانت الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية محكومة بهذا الوعي الحديث أو الحداثة وخاضعة له، بوحدتها وتناقضها. وكانت الحداثة هي الأرض المشتركة لكل صاحب سلطة اجتماعية أو جاه، مثقفاً كان أمّ رجل أعمال، معارضاً أمّ رجل حكم. ولم تكن الثقافة التقليدية ولا التراث قادرين على وقف تيار التحديث، والحد من النزوع العارم إلى الحداثة، حتى ليتساءل المرء ما إذا كان المحدثون لا يبحثون عن شيء آخر. لقد كان انتصار الحديث على القديم من البدهيات الأولى، حتى وصلت ثقة بعض الزعماء القوميين بشعبيتهم درجة جعلتهم لا يهابون التصدي المكشوف للحركات الدينية وإعادة تنظيم المؤسسات الشرعية والجامعات التابعة لها بما يتفق وسياساتهم. بل إن بعضهم لم يتورع عن القيام بما يعتبره الرأي العام في أي مكان خرقاً للمقدسات وتحدياً للمشاعر الجماعية[1].

وفجأة تغير الوضع. والمشكلة التي بدت محسومة خلال أكثر من نصف قرن، برزت من جديد أقوى من أية حقبة أخرى حتى كادت تتحول اليوم، بل لقد تحولت في العديد من البلاد العربية إلى موضوع الجدال الأول في الحياة العامة الثقافية والسياسية. وتكفي نظرة سريعة إلى ما ينشر من كتب ومقالات جدية حتى يدرك المرء أن مشاكل التراث والإسلام والعلمانية وتحديث الفكر، ونقد العقل، وفهم الغرب ونقد الاستشراق إلخ، هي السائدة، وهي التي تمس الرأي العام وتؤثر فيه. بل إن العديد من المثقفين قد انتبهوا إلى أننا عدنا نطرح اليوم المشكلات نفسها التي كان يطرحها قبل أكثر من قرن جيل النهضة الأول. فماذا حصل بين اليوم والأمس حتى انقلب مجرى التاريخ، فغيّرت العقول إلهامها، وبدأ العرب رحلة النكوص كما يسميها المحدثون، أو رحلة اكتشاف الذات والصحوة الإسلامية عند غيرهم؟ ولماذا أخفق النظام الاجتماعي وبعبارة أبسط، لماذا فشل المجتمع في استيعاب هذه الحداثة وما أدخلته من أفكار ونظم، وفي السيطرة عليها والتحكم بها؟ أو لماذا فقد توازناته النفسية والعقلية والمادية نتيجة لها، وكيف حصل ذلك؟ ثم الأهم من هذا وذاك، ما هو دور المثقفين في هذه العملية، أي ما هي الإيديولوجية التي غطت هذا الإخفاق في

(1) بلغت الاستثمارات العربية في التنمية والتحديث أرقاماً خيالية في السنوات العشر الأخيرة. وقد أنفقت السعودية وحدها 554 مليار دولار على المشاريع الاقتصادية في السنوات الخمس عشرة الأخيرة.

استيعاب الحداثة، ومن ثم عملت وما زالت تعمل على إعادة إنتاج هذا الإخفاق واستمراره؟ وكيف منعت الوعي من الكشف عنه وتفكيك آلياته؟ باختصار ما قيمة وعي الحداثة وجدارته؟

وعندما نتحدث عن إخفاق في استيعاب الحداثة، فليس ذلك لعدم الأخذ بها، وإنما بالعكس للقول إن النظم الحديثة العلمية والمادية التي أخذها العالم العربي واستنبتها في تربته، لا تنتج القيم نفسها ولا تؤدي الوظائف نفسها التي خلقت من أجلها وكانت منتظرة منها. والمشكلة ليست إذن في الدفاع عن التقاليد، ولكن في تبيان لماذا كانت الحداثة العربية، وهي نسخة عن الحداثة عامة وفرعها، عقيمة. فلماذا على سبيل المثال لا يقدم الجيش الحديث، المسلح بالمعدات ووسائل الدمار نفسها، انتصاراتٍ، ولا يحصل على نتائج مماثلة لما يحصل عليها من استخدام المعدات نفسها جيش غربي[1]. ولماذا كانت الجامعة الحديثة العربية التي تدرس مناهج علمية حديثة، وتتضمن كل الفروع لا تقدم للمجتمع الإبداعات العلمية والبحوث والتجديدات نفسها التي تقدمها في الغرب، وإن الدولة الحديثة التي طبقت الصيغ الإدارية والقانونية نفسها، واستلهمت القيم القومية والعقلانية والبيروقراطية نفسها السارية المفعول في الغرب، لم تنتج لحمة وطنية، ولا إرادة قومية، ولا حريات اجتماعية مدنية وسياسية كان من المنتظر أن تنتجها الدولة الحديثة، بقدر ما تحولت إلى سلطنة قهرية، وقوة غاشمة عدوانية، وإن القيم والإيديولوجيات والعقائديات الحديثة الليبرالية والماركسية والوجودية والمثالية والمادية التي حلت محل القيم التقليدية أو دفعتها إلى الخلف، لم تنجل عن مواقف وسلوك وتواصل فردي واجتماعي، ثقافي وسياسي، تختلف كثيراً عما كانت تؤسس له القيم «السلفية» في أكثر صورها تأخراً وانحطاطاً، أي القيم القبلية والعشائرية والطائفية.

ترجع إيديولوجية التقدم والحداثة هذه العودة إلى علل متعددة تشترك جميعاً في خاصة واحدة هي سعيها إلى إخفاء العلة الحقيقية وقطع الطريق على طرح مسألة الحداثة، أي ماهيتها ومضمونها واستراتيجياتها. فترى الماركسية فيها دليلاً على عمق جذور الاستلاب الديني في الشعوب، وتستنتج منها ضرورة التسليم مؤقتاً بالإخفاق في

---

(1) ارتفعت نفقات التسلح العربي من 13 مليار دولار عام 1973 إلى 75 مليار دولار، وارتفع عدد القوات من 1.2 مليون جندي إلى ستة ملايين جندي عام 1985. ولم تقم بالمقابل في هذه الفترة أية حرب رسمية مع إسرائيل بينما اشتبكت أكثر من عشر دول عربية في نزاعات داخلية عربية.

تحطيم هذه الصخرة الصلدة. ولا ترى الفكرة القومية فيها إلاّ نجاحاً تكتيكياً وتنظيمياً للأحزاب الدينية التي أسعفتها نكسة القومية العربية فعادت إلى تحريك المشاعر الشعبية. وقد تعلن بعض تياراتها ندمها على عدم «تصفيتها» منذ البدء، وبعضها الآخر يعترف بقصور القيادات القومية عن قيادات مسيرة النهضة والتقدم والتنمية. لكنها تخاف أن تطرح للنقاش مضمون هذه النهضة أو تتساءل عما إذا لم يكن في مفهوم هذه النهضة ذاته ما يستدعي هذا القصور، بل الإخفاق. ولأنها تريد أن تحافظ على هذا المفهوم بعيداً عن كل نقاش فهي مضطرة إلى تغيير موقفها الإيديولوجي إما في اتجاه القبول بالأمر الواقع وتقرير ضرورة التنازل التكتيكي أمام الدين والتراث، أو بالعكس التضحية بالإيديولوجية القومية والهرب إلى موقف ماركسوي شمولي يفسر الإخفاق بعدم جذرية القيادة وتساهلها أمام الرجعية والتقاليد.

ومن اللافت للنظر أن جميع التيارات الفكرية التي تتصدى للمشكلة أصبحت تطابق كلياً، بوعي أو بشكل مضمر، بين التراث والدين، وتنظر إلى «الصحوة» الإسلامية على أنها التعبير عن عودة التراث أو العودة إليه. وتقبل أن تعتبر ذلك تظاهراً للهوية وللذاتية. وهكذا تصبح المسألة الرئيسية هي كيف يمكن التصدي لهذه الحركة، واستيعاب الدين في اللعبة السياسية الخاصة لكل طرف، أو الالتفاف عليه إذا لم ينجح الاحتواء. بمعنى آخر لا تطرح القضية إلاّ على صعيد السياسة ومن وجهة نظر سياسية.

ولا يسيء هذا الطرح التيارات السياسية الدينية بل إنه يثلج صدرها. فهي أيضاً لا ترى من الدين والتراث إلاّ ما يمكن أن يقدمه كسلاح في المعركة السياسية. ولا يمكن لهذا الربط بين الصحوة الإسلامية والمسألة السياسية إلاّ أن يدعم شرعية التيارات الإسلامية السياسية ويجعلها الممثلة الفعلية المفترضة للجماعة الشعبية برمتها. وبذلك تصبح مطالبتها باقتسام السلطة أو إقامة الدولة الإسلامية نابعة من تمثيليتها السياسية. وهكذا يتم نقل الصراع من دائرة الحوار الفكري إلى دائرة الصراع على السلطة. وتذوب نتيجة ذلك أو تختفي كل القضايا الأساسية التاريخية والاجتماعية والثقافية المتعلقة بهذا النقاش والتي لا تشكل الصحوة الدينية إلاّ واسطة بلورتها.

III

حجاب العقل

يعني التحديث إذن جعل مظاهر الحياة الاجتماعية ووظائفها مماثلة، في البلاد العربية لمعايير الحياة الاجتماعية العالمية، وبالتالي لأنماطها السائدة في الغرب باعتباره، وحتى إشعار آخر، مصدر التجديدات العلمية والتقنية والأدبية، ومقياسها أيضاً.

وقد تطور مفهوم التقدم العربي الذي يغطي هذه العملية بقدر ما انجلى مع الزمن مضمونه العميق، فتحول من مفهوم النهضة الحضارية إلى مفهوم الحداثة البسيط والمباشر، أي المماثلة أو المشابهة بدل المعاصرة، أي جعل البنيات الذاتية نفسها على درجة واحدة من الفعالية والتطور مع البنيات الخاصة للثقافة الغربية السائدة.

ويكاد هذا المفهوم أن يقضي على كل المفاهيم الأخرى التي لجأ إليها الفكر العربي في العقود السابقة بقصد استيعاب ظاهرة هي دون شك من أبرز وأهم ما يعيشه، أعني تنظيم وعيه بموقعه الجديد ودوره وأهدافه وحركته بعدما تحول عالم العرب من عالم مستقل وسائد وقائم بنفسه إلى عالم خاضع وتابع.

ولا شك أن هذا المفهوم يشكل على المستوى المعرفي تراجعاً كبيراً عن المفاهيم الحضارية المتعددة الأبعاد التي كانت تنطوي عليها إشكالية النهضة والثورة القومية في العقود الماضية. فقد كان التقدم يعني لأجدادنا بعث الحضارة العربية وإحياءها كذاتية متميزة ومستقلة في وجه مدنية أخرى قوية وصاعدة. وكان التقدم الاجتماعي والثورة القومية يعنيان التحرر السياسي والوحدة والتنمية والعدالة الاجتماعية وحسن توزيع الثروة، وكلها مسائل جوهرية وملموسة تستدعي البحث عن حلول وصيغ أصيلة لتجاوز قضية التأخر، ولا تقتصر على مقارنة هذا التأخر بمظاهره السطحية والشكلية المباشرة.

وبذلك فإن مفهوم الحداثة يحذف من التقدم أبعاده التاريخية (الصراع بين الثقافات والأمم والمدنيات) والاجتماعية (إخضاع التحديث لمبادئ العدالة والمساواة والوحدة) ليرده إلى مجرد مفهوم تقني: صبغ أنماط الحياة والعمل والسلوك بالصبغة العصرية.

ولعل سبب هذا الانحطاط في مفهوم التقدم العربي راجع هو نفسه إلى الأزمة التي يعيشها مشروع هذا التقدم كما تبلور في القرن الماضي، أي كبناء لمجتمع عربي موحد ديمقراطي عقلاني وعادل. ونتج عن هذه الأزمة نوعان من مواقف الهروب إلى الأمام، أحدهما يقول بالتغريب الكامل بمثالبه وحسناته والثاني يقول بالانسحاب الكامل و «الأسلمة» أو العودة الكاملة للأصول.

وتمثل إيديولوجية الحداثة على الصعيد الإيديولوجي نقطة التقاء وتحالف تياري النخبة العربية الحديثة المتنازعين اليساري واليميني. وهو التحالف الذي جعله صعود الإسلاميين وتطور دعوتهم ملحّاً أكثر من أية حقبة مضت.

فمن خصائص هذا المفهوم أنه يرد مسألة التغيير الاجتماعي إلى أبعادها التقنية، أي كما قلنا إلى مسايرة الحضارة، ويؤجل النقاش إن لم يحذفه في مسائل تحديد الأهداف الاجتماعية والنظم الاقتصادية والإيديولوجية التي تثير النزاع بين طرفي المجتمع الحديث.

أمّا على المستوى الاجتماعي فإن لانتشار مفهوم الحداثة وتوسع دائرة نفوذه علاقة وثيقة بازدهار الطبقات الوسطى، وبشكل خاص الريفية أو الصاعدة من أصول ريفية أو بدوية، والتي أعطاها تعاظم الريع النفطي دفعة قوية، ومكنها من استيراد الحداثة كموضوعات استهلاك جاهزة، منعزلة عن التاريخ وعن كل ثقافة، عالمية كانت أمّ محليّة. فهي بهذا المعنى التعبير البسيط عن التقدم الاستهلاكي، وعن انحطاط مفهوم التقدم والنهضة حتى يصبح على مستوى طموحات هذه الطبقة الجديدة نصف «البربرية» ونصف المتحضرة والتي يقف تاريخها وأفقها الاجتماعي عند تحسين مستوى المعيشة والاستزادة من الأجهزة الالكترونية والكهربائية، غير عابئة بالمشاريع القومية وخالية من الأوهام الثورية والاشتراكية. إنه تحول مشروع النهضة القومية إلى مشروعات نجاح فردية وإثراء يستهلك على مستوى الطبقة والأفراد معاً في شراء التكنولوجية المتقدمة وبناء الطرق والقصور. وهو يتماشى تماشياً كاملاً مع تخلي النظم العربية عن مشاريع التنمية المخططة والتصنيع، ويشكل تبريراً نظرياً غير مباشر لنظم تصحيح المسار وسياساتها الضيقة الأفق وغير الشعبية. وللمفارقة، إن الشكوى من انعدام التحديث

والعصرنة تتطور اليوم وتزداد قوة، في الوقت الذي تشهد فيه العواصم العربية «ثورة» تحديثية حقيقية بالمعنى الذي يطالب به أصحاب الحداثة، أي نقلاً لا سابق له للتقنية المتطورة، العسكرية منها والمدنية. بل إن المجتمع العربي أو بعض أجزائه على الأقل تكاد تغرق في هذه الحداثة وتسقط صريعة تحت أجهزتها كما سقط الجاحظ صريع كتبه. فإذا تعلقت الحداثة بالموضوع وحولت الإنسان نفسه إلى موضوع، فقدت هي وفقد الإنسان كل قدرة على السيطرة عليها. ولا ضابط للحداثة إلاّ من داخل الذات المحدثة، أي من داخل الوعي، مصدر كل معيار وقاعدة.

تسعى دعوة الحداثة الراهنة إلى أن تطرح الحداثة كمصدر لثقافة جديدة أو لمعقولية تشمل إعادة تكوين العقل في منظوماته الأساسية الثلاث: منظومة العقل النظري، وهي التي تحدد، داخل مجتمع محدد، أسس المعرفة الحقة أو الحقيقية، أي أصل المعلومات الصحيحة، وتؤسس إذن للعلم؛ ومنظومة العقل العملي، التي تحدد معيار السلوك الصحيح أي الواجب، وتضم كل ما يتعلق بالأخلاقية الاجتماعية والفردية؛ ومنظومة العقل الرمزي أو الخيال، التي تعين معيار الجميل وأصل الجمالية. وفي جميع هذه الحالات سوف نرى كيف تقضي الحداثة كمنطلق لتكوين العقل العربي الحديث إلى عكس ما تدعي هي نفسها تحقيقه أو الوصول إليه، أي إلى تدمير أسس الواقع المنظور والتجربة العلمية باسم إيديولوجية علموية، وإلغاء كل نظام أخلاقي باسم تحررية متمحورة حول إرضاء الرغبات الفردية تنفي كل مكانة لمفهوم الواجب ولمفهوم الحق المرتبط به، وتدفن إبداعية المخيلة في ممارسة اقتدائية استنساخية فاقدة كل عوامل الاتساق والانسجام.

ولذلك، وبقدر ما تفضي إلى تدمير أسس العقل العربي، تضع نفسها وتضع المجتمع في ظروف تجعله غير قادر فيها على فهم المشكلات الكبرى المطروحة عليه وإيجاد حلول لها. وسوف نرى كيف أنها في جميع هذه المشكلات، كمشكلة النهضة أو العلم أو الحرية مثلاً، لا تقوم الحداثة إلاّ بالمصادرة على المطلوب، أي لا تحل المشكلة إلاّ بطمسها واستبعادها كمشكلة.

السؤال الأول المطروح على كل وعي هو: ما هو مصدر معلوماتنا الصحيحة، أي ما معيار التمييز بين الحق والباطل، ومن ثم ما الذي يكفل صحة معارفنا وأحكامنا العقلية وصلاحيتها؟ ونستطيع أن نطرح الموضوع بطريقة أبسط فنقول كيف يكون الواقع ما هو، أي مطابقاً لذاته، أي متسقاً ومن ثم معقولاً ومقبولاً؟ فليس هناك مجتمع

يمكن أن ينشأ أو يعيش دون أن يحدد لنفسه أسس المعرفة اليقينية، وشروط نمو هذه المعرفة التي هي أساس نشوء العلم وتطوره، وسبب ومبرر وجوده. ومن هذه الأسئلة يصدر السؤال الأعم الذي يتعلق بنا مباشرة، وهو لماذا لم يتطور العلم الحديث في المجتمعات العربية المعاصرة وكيف يمكن تجاوز العقبات التي تقف أمام هذا التطور؟

تفترض إيديولوجية الحداثة مسبقاً أن الواقع المطابق لذاته، هو الواقع الحديث أو المساير للحداثة، وأن كل مظاهر الحياة التقليدية وأنماطها ليست إلاّ واقعاً مفوّتاً، لا انسجام فيه، أي ليس له أي قوام حقيقي ولا مبرر. إن وجوده هو مظهر من مظاهر اللاعقلانية والانحطاط، أي هو شذوذ. فالحداثة هي معيار العقلانية والصحة، ولا يمكن للمعرفة أن تكون صحيحة ويقينية إلاّ عندما يكون نموذجها هو الواقع المطابق لذاته، والمتسق في ذاته: أي الواقع الحديث والمعاصر. والعلم بوصفه أحد منتجات هذه المعاصرة الكبرى، يشكل إذن بالضرورة معيار صحة أفكارنا عن الواقع الذي نعيش فيه. فبقدر ما تكون هذه الأفكار مطابقة للعلم تكون يقينية.

في المعرفة العلمية

لذلك تجعل العقلانية العربية هدفها ومطلبها نقل العلم والنظرة العلمية إلى ثقافة تعتبرها من الأساس فاقدة له، وغير قادرة على إنتاجه. مطابقة أفكارنا للعلم هي إذن قاعدة الموضوعية والعلم كما هو مجسد في نظم معرفية جاهزة، هو ضامن صحة هذه الأفكار ويقينيّتها.

ونلاحظ هنا كيف تصادر هذه المحاكمة على المسألة الأساسية التي ما كان من الممكن للعلم أن ينشأ بدونها وهي التساؤل عن مصدر يقينية المعرفة العلمية نفسها. وهو التساؤل الذي قاد إلى تطور العلم كثمرة لفلسفة ما قبل علمية مؤسسة للعلم ذاته كمفهوم. إن هذه المحاكمة تقول عملياً إن أصل المعرفة اليقينية (العلم) هو العلم نفسه، وبذلك فهي لا تحرم نفسها فقط من التفكير في هذا العلم والتحقق من المسعى العلمي في كل مرة يسعى فيها الباحث إلى إدراك الواقع وتحليله، وإنما تضفي أيضاً على المعرفة العلمية صفة الحقيقة المطلقة والمنزلة التي تشكل في ذاتها المبتدأ والمنتهى. وهي لذلك عاجزة عن أن تفسر نشأة العلم وأقل من ذلك عن تطوير التجربة العلمية. وتضع نفسها في وضع المترجم الدائم والناقل للعلوم، أي تخرج من المسعى العلمي في الوقت الذي تقدس فيه العلم كثمرة وكإنتاج جاهز للعقل. إنها تجعل من

العلم معرفة لاهوتية مقدسة مفصولة عن الواقع الذي استمدت منه وعن المجتمع الذي ظهرت فيه وعن الذات التي أنشأته وعن المطلب الذي وضع له.

فقد نشأ العلم في الغرب، أي العلم كنظام للمعرفة، المقبولة اجتماعياً، عندما بدأ الباحثون يشككون في صحة المعارف اليقينية والنظرية الجاهزة.

ثم عندما ألغوا مفهوم المعرفة اليقينية المطلقة واستبدلوه بمفهوم المعرفة الموضوعية، أي التي تأخذ بالاعتبار مجموع الشروط المكونة للفعل المعرفي، مع السعي إلى استبعاد البعد الذاتي والفردي أكثر ما يمكن. وما كان للعلم الحديث أن ينشأ لو استمر الغربيون في إسناد معلوماتهم إلى النظم المعرفية التي ورثوها عمن سبقهم. بل إن الأصل في نشوء العلم هو هذه الفكرة البسيطة التي تقول إن الكافل لصحة معلوماتنا ومعارفنا عن الواقع لا يمكن أن يوجد في هذه المعلومات والمعارف، قديمة كانت أمْ حديثة، وإنما في التجربة. فالتجربة هي معيار صحة المعارف التي لدينا، ولا يمكن أن يكون هناك معيار آخر يفوقها أو يحل محلها. وهذا يعني أنه يجب أن يعاد النظر في كل معارفنا على ضوء التجربة، وأن ليس هناك معارف مقدسة مسبقاً. وكان هذا الموقف النظري الجوهري هو الذي فتح آفاقاً لا تنتهي أمام العقل، أمام المراجعة وإعادة النظر، وتحسين التراكيب النظرية وزيادة ضبطها حتى تصل إلى ما وصلت إليه اليوم وما نسميه بالعلم، والذي من خصائصه، قدرته الدائمة على تغيير نظمه الذاتية بالاستناد إلى التجربة المستمرة.

وبالتأكيد لا يعني ذلك أن التجربة تتم دون أحكام مسبقة إذ لا يرى الإنسان في الواقع إلاّ ما يسعى هو نفسه إلى الكشف عنه فيه. وكذلك لا تعني أن المعرفة المستمدة من التجربة هي معرفة مطلقة ويقينية. إذ في معنى التجربة نفسها تكمن الأبعاد النسبيّة لهذه المعرفة ما دامت التجربة تفترض تعددية الواقع وتجدده كما تفترض تغير الذات الناظرة وموقعها. إن التجربة ليست إلاّ تأكيداً لأوليّة الواقع على المفهوم وضرورة امتحان النظرية بشكل مستمر على ضوء هذا الواقع.

هذه التجربة النظرية العظيمة هي التي تصادرها العقلانية العربية عندما تجعل من العلم أساساً لصحة معارفنا، بدل أن تجعل من الانخراط في التجربة، أي من معاينة الواقع القائم وسيلة لمراجعة النظم المعرفية والتحقق منها وتثويرها. أي أنها اكتفت بالاستهلاك العلمي بدل أن تمارس الفعل العلمي الحقيقي. وما كان يمكنها أن تفعل العكس طالما أنها حددت منذ البدء موقفها من الواقع الذي تعيشه، باعتباره واقعاً

وهمياً لا معقولاً ولا مقبولاً ورفضت التفكير فيه والانطلاق منه. وهكذا حددت طريقة نظرنا وتعاملنا معه، أي إلغاءه المسبق من الذهن قبل إلغائه من الوجود.

وبهذا المعنى نحن نقول إن العقلانية العربية التي تحولت إلى علموية، أي إيديولوجية تبشير بالعلم وامتداح دائم له لا إلى منهج لمقاربة الواقع، كانت منطلقاً نظرياً لتدمير الواقع نفسه بهدف إعادة صياغته بما يتلاءم مع المفهوم الذي تملكه عن الواقع «الحقيقي»: واقع الحداثة. وبذلك أصبح المفهوم هو الذي يتحكم بالواقع ويخضعه له بدل أن يخضع له ويتطور على ضوئه. وهذا هو مصدر الاستلاب النظري، وفقدان التجربة العلمية والنظر العلمي. بمعنى آخر أصبحت العلموية أو «الاستقواء» بالعلم هي قاعدة تحطيم المسعى العلمي الحقيقي واستبعاده. وأصبح الموقف السائد هو: العلم موجود، إنه قائم هناك وجاهز ومتطور، وليس علينا إلاّ أن نأتي به، أن ندخله عندنا، أن نفسح له المجال ونرعاه. وبذلك حرمنا أنفسنا من كل قدرة على مناقشته أو الإضافة إليه.

في الواقع، أصبح معيار المعرفة اليقينية عندنا هو قرب هذه المعرفة من معرفة الآخر. فبقدر ما تكون مكتوبة بلغة الآخر، ومستمدة من أقواله ومناهجه ومعاييره، ومرتبطة باسمه ومعاهده وكتبه وشهاداته، فهي معرفة حقة وحقيقية. وأصبح الصراع على الشهادة الأجنبية، ومظاهر المعرفة الأجنبية، هو أساس التنافس بين الباحثين والمفكرين على المكانة والمركز في اكتساب السلطة المعرفية أو الثقافية. أي أصبح التقليد أيضاً أكثر فائدة في هذا الصراع من الإبداع الذي يفترض الخروج عن القواعد وتحطيم الشعارات والأحكام المسبقة المكرورة. إن نجاح المثقفين في العالم العربي يتماشى أكثر فأكثر مع انسجام أفكارهم وأحكامهم وأسلوب كتابتهم ولغتهم واهتماماتهم وتطابقها مع المستشرقين أو المتكلمين الغربيين عن المجتمع العربي.

تعني الحداثة العربية على صعيد منظومة العقل النظري إذن، وبقدر ما تلغي التجربة لصالح الحفظ عن ظهر قلب واستيعاب العلوم الجاهزة، صبغ المسبقات الإيديولوجية السائدة لدى هذا المفكر أو ذاك بالطرائق الحديثة، وربطها بمصدر يقيني يعطيها المشروعية العلمية التي تفتقر إليها. أي هي لا تعني في الواقع إلاّ إخفاء لاموضوعية المعرفة العربية وذاتيتها وافتقادها لأي معيار خاص مقبول ومشترك للمعرفة اليقينية أو للتمييز بين الخطأ والصواب.

فكل شيء يمكن أن يصبح صحيحاً أو خاطئاً في العقل النظري العربي حسب ما

ينجح في إظهار نفسه بثوب حديث أو قديم. إن أكثر الأفكار والمواقف النظرية رجعية ومحافظة، كالاستبداد المطلق على سبيل المثال، يمكن أن تبدو كلية الصواب إذا اكتست ثوباً يسارياً، وخاطئة مطلقاً إذا اكتست ثوباً إسلامياً. ومن الطبيعي أن يقود هذا المأزق النظري العميق إلى تحليلات وتفسيرات جزئية ومتناقضة بل معادية كل العداء لأبسط قواعد التفكير العلمي رغم حصولها باسم العلم والعلمية وفي سبيلهما. فعندما يسعى بعض الباحثين المهتمين بالموضوع إلى إيجاد تفسير لغياب الإنتاج العلمي والمعرفة الموضوعية في العالم العربي، يرتدّون إلى موقف لاهوتي محض مفاده البحث عن غياب العقلية العلمية في المجتمع العربي أو في الخطاب العربي، أي يُرجعون مسألة العلم إلى وجود ملكة خاصة عند الإنسان كما كان يفعل الأوائل عندما يتحدثون عن الشعر أو العقل ذاته. ويبدأون في البحث عن هذه العقلية بعد رسم ملامحها العامة كما يعتقدون أنها موجودة عليه اليوم في المجتمع الغربي.

فإذا لم ينجحوا في الكشف عن أسباب غياب هذه العقلية في حاضر المجتمع، بحثوا عنها في ماضيه وفي ثقافته كلها، وأكدوا أن هذا الغياب هو من خصائص العقل العربي أو الشرقي أو البدوي. وعندئذٍ فإن المنطق العلمي لا بدّ أن يؤدي إلى نتيجة واحدة، هي أن شرط اكتسابنا للعلوم وللعقل هو التخلي عن تاريخنا وثقافتنا أصل الفساد والخطأ، والنهل ما أمكننا من العلم الغربي، دون إدراك أن هذا النهل هو بطبيعته مخالف للعلم وللمسعى العلمي الصحيح ولو كان خطوة أولى ضرورية.

ومن الطبيعي أن لا يجد هؤلاء الباحثون في واقع الثقافة العربية إلاّ الغياب الذي افترضوه مسبقاً، ولو افترضوا غيره، كما فعل آخرون، لوجدوه أيضاً. ذلك أن مسعاهم العلمي ليس كما قلنا إلاّ صبغ مسبقاتهم الإيديولوجية بالصبغة الحديثة.

فأصل هذا البحث ومطلبه هو في الواقع الدفاع الإيديولوجي: أي تأكيد الموقف التقدمي أو الرجعي، وليس البحث العلمي، أي مطلب الفهم والاستيعاب والتحليل العقلاني. فكل دفاع إيديولوجي يقوم على الخلط بين مسعى البحث فيما هو كائن وفيما يجب أن يكون، متنقلاً حسب الحاجة من مجال التقرير إلى مجال التفسير والعكس. لذلك أيضاً، وبقدر ما تبقى المناقشة العربية في جوهرها مناقشة إيديولوجية، تبقى الموضوعات التي تثيرها وتتحدث فيها واحدة، والذي يطرأ عليه التغيير هو الحجج التي تنمو على ضوء نمو العلوم العصرية. فازدهار علوم الاجتماع يقدم فرص تطوير حجج اجتماعية اقتصادية، وازدهار علوم اللسانيات يقدم صوراً أخرى وأفكاراً

أخرى، وازدهار علوم المعرفة أو الابستمولوجية يسمح بإعادة تنظيم الحجج القديمة في ثياب جديدة. وتبديل الجهاز الحجاجي العربي لألبسته اللغوية ـ العلمية من فترة إلى أخرى هو زمانية النقاش العربي الوحيدة، أي هو محور ومعيار تطوره وتبدله. لذلك فإن المسأليات والإشكاليات تبقى كما هي. وأدوات المحاججة هي التي تتغير.

إن لمفهوم العقلية العلمية الذي هو نسخة أخرى لمفهوم العقلانية في الفكر العربي السائد الذي يخلط كلياً بين العقل والعلم، والعقل والمنطق، فائدة أساسية وهي أنه يخفي، أمام أولئك الذين تقع عليهم مهمة البحث العلمي وأمام المجتمع معاً، الشروط الأساسية لنشوء وعي علمي وممارسة علمية حقيقية.

إذ إنه يلقي المسؤولية في الواقع على المجتمع ككل، أو على التاريخ والموتى الذين كانوا، بافتراضه، معادين للعقل. وهو يخلط من أجل ذلك بالضرورة بين مسائل تطور البحث العلمي ومسائل التراث والدين ونظام القيم الاجتماعية والأخلاقية والأدبية. ويربط الواحد أو وجوده بالآخر، فيجعل بقاء الفكر اللاهوتي سبباً لغياب الفكر العلمي، وينسى ما قاله ابن خلدون منذ أكثر من خمسة قرون من أن انقطاع حبل العلم راجع لاندثار العمران وهجر الناس لهذه الصناعة. وينسى أن في القرون الوسطى الأوروبية أو على هامشها ولدت أعظم الكشوف العلمية التي غيرت فيما بعد وجه المعرفة الإنسانية، ولم تكن أوروبة والمجتمع الأوروبي عامة مجتمعاً علمي التفكير وعلماني السياسة وتكنولوجي الحضارة. بل كان العلماء يخضعون في معظم الوقت لضغوط الكنيسة الشديدة والرأي العام الشعبي والرسمي. وقد لقّي بعضهم، كما هو معروف، حتفه بسبب آرائه العلمية.

ولا نقول هذا على سبيل المفاضلة. فقد استشهد كثير من المفكرين العرب والمسلمين أيضاً في القرون الوسطى لتبنيهم آراء دينية أو تصوفية مخالفة للآراء السائدة في عصرهم، رغم أن التاريخ العربي ـ الإسلامي لم يذكر خبر مقتل أحدهم لآرائه العلمية. والهدف هو أن نؤكد أن انحسار الفكر العلمي عن العالم العربي يستدعي دراسة الشروط التاريخية والاجتماعية والفكرية والمادية الراهنة التي تحدد إطار الحياة العربية الروحية والمادية. ومن هذه الشروط كما ذكرنا، تماهي المسعى العلمي مع عملية النقل المباشر عن الآخر، واعتباره العلمية في كل ما هو حديث.

إذن هناك أزمة علمية دون شك في العالم العربي. وهي متعددة الجوانب، تمس مقام المعرفة العلمية ذاتها ومفهومها وطرق تحقيقها في التفكير العربي الحديث،

وترتبط بالطبع بسياسات التعليم ومناهجه وأهدافه. ولا يستطيع أحد أن يدّعي أن للعرب اليوم مساهمة تذكر في الإنتاج العلمي الحديث، سواء أكان ذلك في ميادين العلوم الطبيعية أو الإنسانية، رغم أن مساهمات العديد من الباحثين الذين اضطروا إلى ترك بلادهم وعاشوا في كنف مراكز البحث والجامعات الأوروبية لا تنكر، بل تكاد تصبح للأسف المساهمات الجديّة الرئيسية للعلم العربي نفسه. ولهذا فإن السعي إلى تفسير ذلك باتهام «العقل العربي» باللاعقلانية أو السحرية أو البيانية لاستمرار تعلقه بالتراث واستلابه له، ليس إلاّ من قبيل إلقاء التهم السوقية، ولا قيمة له في فهم هذه الظاهرة وتفسيرها.

ويقال الأمر نفسه عن ما يوجَّه للثقافة العربية الكلاسيكية، من اتهامات. وعن تحويلها إلى جوهر ثابت لاصق بالأشخاص لا يتغير، أي عن تصنيمها، ومحو ديناميتها وتاريخيتها. فثقافة اليوم العلمية التي تُقدم للأجيال العربية لا تستمد مفاهيمها ولا طرقها من التعليم الفقهي أو القرآني من قريب أو بعيد. بل إن الأغلبية الساحقة، إن لم نقل جميع الدارسين للعلوم، تلقوا تعليمهم في مدارس حديثة وفي كليات لا تختلف من حيث المبدأ عن مثيلاتها في الغرب. بل إن النخبة منهم تتلقى تعليمها مباشرة في المعاهد والجامعات الغربية، ولا يختلف تكوينها العلمي عن مثيلتها الغربية. وليس من النافل القول إن معظم هؤلاء مقطوعو الصلة عملياً بتراثهم أو بالثقافة العربية الكلاسيكية، وتأثيرها عليهم يكاد لا يذكر في هذا الميدان. أمّا معرفتهم للعلوم الدينية والفقهية التي يفترض البعض أنهم يستقون منها عقليتهم اللاهوتية والسحرية، فهي، ما عدا استثناءات المختصين، معدومة نهائياً، وليس لهم منها إلاّ الانتماء الرمزي في أفضل الأحيان.

ولعل البحث الجدي في أسباب انعدام الروح العلمية والإبداعية يظهر أن هذه القطيعة مع التراث ومع الثقافة المحلية هي مصدر غياب الحافز للبحث والتجديد، وأصل التسليم بأخذ العلوم كما هي، وكما وردت في النصوص. ولا يفيد القول بأن الثقافة العربية الكلاسيكية قد ضحت بالتيار العقلاني لصالح التيار اللاهوتي والفقهي إلاّ في خلق فكرة الخطيئة الأصلية، والهرب ثانية من مواجهة الواقع الراهن. فليس لعلوم ومناهج السلف العقلاني المغدور به، هذا إذ سلمنا بالأمر، علاقة من قريب أو من بعيد بعلوم عصرنا ومناهجها. بل إن القطيعة مع العقلية العلمية الكلاسيكية هي شرط بناء العقلانية الحديثة وسببها. ولا ندري لماذا كان العلماء العرب المعاصرون سينتفعون

بشكل خاص بهذه العقلانية الكلاسيكية لو استمرت حيّة، ويتركون العقلية السحرية، إذا كانوا قد عجزوا، كما يقال، عن الانتفاع بالعقلانية والروح العلمية الراهنة والسائدة في علوم عصرنا، وهي التي أصبحت ترجماتها ومراجعها تفوق آلاف المرات كتب الأوائل، وتتطرق إلى ميادين وفروع لم يعرفها السلف ولم تدخل في حسابهم.

ولعل بعضهم لا يريد أن يستخدم بهلوانية تفسير التراث عقلانياً من أجل تفسير هجر العرب للمناهج العلمية اليوم بل ليبين لنا لماذا تخلّف العرب في الماضي عن مسايرة ركب الحضارة والعلم. فإذا صح ذلك، يكون تخلف العرب نتيجة لتخليهم عن الفلسفة العقلانية التي أخذها عنهم الغرب وسار بها. ولا نستطيع أن نفهم عندئذٍ لماذا سينجح العقلانيون المعاصرون في إعادة إدخال العقلانية العلمية إلى عقل عربي وصموه سلفاً باللاعقلانية وباللاهوتية في جوهره. ولا نستطيع أن نفهم أيضاً ما هي الأسباب الكامنة وراء تبني الغرب لهذه العقلانية إلاّ إذا افترضنا أنه ينطوي بالأساس على جوهر عقلاني.

فمن المؤكد أن العلم بالمعنى الحديث للكلمة، لم ينشأ إلاّ عندما قام بقطيعة جذرية مع الفلسفة التأملية، عقلانية كانت أم لاهوتية. وعندما تجاوز إشكالياتها، وبنى إشكاليات جديدة تجريبية في سياق سيرورة ثقافية واجتماعية طويلة ومعقدة وزاخرة بالتناقضات والصراعات. ولا نريد أن ندخل هنا في موضوع واسع مثل أصل ومصدر نشوء العلم الحديث، فليس هنا مكانه.

كل هذا لا يفسر إذن شيئاً. إنه تغطية إيديولوجية كما قلنا على مسألة جوهرية هي نشأة العلم وتقدمه باعتباره نوعاً خاصاً من المعرفة الإنسانية المبنية على أسس تجريبية وعلى طرائق بحث، ومعايير قياس وضبط ذاتي يميزه عن بقية ميادين المعرفة العقلية والدينية والأدبية الأخرى. ودون أن نغامر هنا بنظرية عن العلم، نقول إن العلم هو أحد مظاهر الحضارة ومنتجاتها، وإن لكل حضارة منظومتها من العلوم والمعارف العلمية التي لا يمكن لمجتمع أن يقوم بدونها. فلا نستطيع أن نتصور بناء الهياكل والمعابد والجسور والطرق والأسلحة والزراعة والصناعة، على أساس «أوهام» إيديولوجية. بيد أن ما يميز العلم الغربي ويفسر تطوره الكبير بالمقارنة مع علوم العرب والصينيين والهنود هو وضعيّة اجتماعية وتاريخية خاصة، وليس ملكة فطرية كامنة في الثقافة أو العقل الغربي، جعلت من تطور التقنية وتطويرها القاعدة الأساسية لتجاوز الصراعات الاجتماعية وحلها. فانطلاقة العلم اليوم لا يمكن فصلها عن انطلاقة

الصناعة والتقنية والاستثمارات الكبرى في البحث العلمي أيضاً. ولو قارنا نسبة هذه الاستثمارات في البلاد العربية وفي البلاد الصناعية لوجدنا سبباً أكبر وأهم لانعدام الإنتاج العلمي في هذه البلاد من ما يقال عن استمرار ضغط الثقافة التقليدية. ولا شك أن لانعدام هذه الاستثمارات علاقة وثيقة بطبيعة الطبقة الاجتماعية السائدة، وببنيتها الطفيلية السمسارية والاستهلاكية والتابعة.

هكذا يشكل الخلط بين العلم والثقافة وسيلة لحجب مسألة ليس لدى إيديولوجية العقل الحديث العربي أي جواب عليها. وهذا لا يعني أن استمرار ضغط الثقافة التقليدية لا يشكل بحد ذاته مشكلة ثقافية. ولكن يعني أن مشكلة العلم لا تحل بخلق عداء مطلق بين وجود العقلية العلمية والعقلية الدينية أو التقليدية، وإلاّ لأصبح علينا أن ننتظر القضاء الكامل على الثقافة التقليدية حتى نصل إلى اكتساب العقلية العلمية، وهذا ليس مستحيلاً فقط، بل هو منافٍ للواقع نفسه، واقع العلم والثقافة في الغرب ذاته. فليس هناك ما يمنع تعايش الثقافة العلمية والثقافة الدينية أو الأدبية في كل المجتمعات القديمة والحديثة على حد سواء. ويكفي إلقاء نظرة على الحركات الدينية المتجددة في أمريكا، مصدر التجديدات العلمية والتقنية اليوم حتى ندرك ذلك. هكذا لا تظهر العلموية، كدعوة للعلم لا كممارسة له، باعتبارها ثمرة لعجز مطلق عن فهم الإشكالية العلمية وتطويرها فقط، ولكن أيضاً كنفي وهمي للدين.

العلم والإيديولوجية

ينجم العطب الأساسي في مفهوم العقلانية العربية الحديثة من المطابقة التي تقيمها بين العقل والعلم. وليس العلم إلاّ فاعلية جزئية من فاعليات العقل، وصناعة، لا تنمو وتزدهر إلاّ في سياق تطور عقلي متكامل يتاح فيه لكل الفاعليات الذهنية الأخرى الإيديولوجية والاعتقادية والرمزية أن تتطور وتنمو في الوقت ذاته. ولذلك لا يمكن لهذه العقلانية إلاّ أن تعجز عن استيعاب الإشكاليات الأخرى غير العلمية، وأن تنفيها، وتلغي شرعيتها. وعندئذٍ لا بدّ لها أن تحل هي نفسها محلها، فتصبح في آن معاً علماً وإيديولوجية واعتقاداً وفناً وأسطورة، وتفقد لهذا السبب مصداقيتها وعقلها. ومن هنا فإنها لا تستطيع أن تعمل إلاّ برد جميع المواضيع المعرفية إلى موضوع واحد، هو العلم، أو فكرة العلم بالأحرى، وتقيسها عليه وتقلص جميع الطرائق ومناهج النظر والبحث إلى منهج واحد، هو ما تعتقد أنه المنهج العلمي. وما هو في الواقع إلاّ

المنهج الإيديولوجي الذي يتعارض مع الاعتراف بالثراء والغنى العظيم والتجدد الدائم لوسائل التفكير والوعي، أو مع فهم هذا الثراء. وبقدر ما تحول العلم إلى إيديولوجية والإيديولوجية إلى علم، تحرم نفسها من إدراك حقيقة هذا وذاك. ومثالها الحقيقي أو نموذجها ليس هو في الواقع إلاّ نموذج الإيديولوجية العلمية التي مع اعترافها بنفسها كإيديولوجية تلغي شرعية كل إيديولوجية أخرى. وتصبح بذلك تبريراً للقضاء على كل تعددية ممكنة في الفكر، مكرسةً إلغاء كل تعددية في الواقع الاجتماعي والسياسي.

إن مفهوم الإيديولوجية العلمية يشكل بحد ذاته برنامجاً نظرياً أو سياسياً في ميدان المعرفة. فبناءً على مخالفة هذه الإيديولوجية أو تلك للعلم، أي لها، تستنتج العلموية تهافت عقل الجماعة أو الطبقة التي تحملها، وتقرر لاشرعية قضيتها، من ثم وجودها السياسي والاجتماعي. وهذا هو مصدر كل محنة عقلية في الماضي والحاضر.

وفي الواقع إن مشروعية العلم نابعة بالضبط من أنه يرفض أن يكون إيديولوجية، أي أنه يحدد ميدانه خارجها. ولكنه وهو يفعل ذلك لا يلغي ميدانها ولاشرعيتها وإنما يستقل بنفسه في إطار الدراسة التجريبية والمقصد المعرفي، ويترك لها ميدانها الاجتماعي والسياسي. إنه لا يرفض شرعية أن تشكل الإيديولوجية جزءاً من نظام عقل الواقع ولكنه لا يعتبر أن هذا العقل يفيده في تحصيل مطلبه.

وتنبع شرعية الإيديولوجية من استجابة العقل لحاجات أخرى غير الحاجات العلمية والتقنية. أي من الرد على مطالب لا تجد مكانها في الساحة العلمية، وإنما في الساحة الاجتماعية ـ السياسية ـ الثقافية العامة. فلكل جماعة، مجتمعاً كانت أم طبقة، رؤية شمولية تدمج فيها جملة إشكاليات نظرية وأخلاقية ورمزية متباينة، أو من عصور وأحقاب وطبائع مختلفة، بهدف تحديد مواقف كبرى من الوجود والعالم لا يستطيع العلم وليس من مهامه أن يقدم لها أجوبة خاصة. فالإيديولوجية القومية تربط بين مشاكل متعددة كالتحرر والعدالة الاجتماعية والتنمية، وتشكل منها تركيباً نظرياً تاريخياً تدخل فيه عناصر علمية إلى جانب العناصر الأخلاقية والرموز الثقافية، والأساطير والحوافز القومية والمحلية يخدم أهداف الجماعة ويوجه حركتها وممارستها. ولا تكمن قيمة هذه الإيديولوجية في علميتها، ولا تنبع عقلانيتها من مماثلة منطقها لمنطق العلم التجريبي، بل من قدرتها على التعبئة الاجتماعية أو الطبقية، ومساهمتها في تغيير الواقع ضمن إطار صراع عالمي واجتماعي متحول. إنها لا تهدف إلى تقرير حقائق بقدر ما تقصد إلى تبديل وقائع. وهي إذن بالأساس رؤية غير علمية، ومسعى متميز،

دون أن يعني ذلك أنها لاعقلانية أو لاعقلية. وهذه الرؤية العامة الموجهة تفترض بالضرورة المزج بين عناصر متناقضة، أو التغاضي عن التناقضات بين العناصر المختلفة وبالضرورة المتباينة التي تجمع بينها. ولا تهتم كثيراً بالانسجام العام للرؤية وبتناقضاتها الداخلية. وما يبرر وجودها هو أن لها وظيفة أساسية في خلق فكرة موجهة وتحقيق إجماع عام يحدد للمجتمع في حقبة معينة منحى ممارسته، كما ذكرنا، ويعطيه هدفاً محدداً ونظرة معقولة لما يستطيع أن ينجزه وما لا يستطيع أن ينجزه. إنها تقدم مفاهيم مقبولة ومنطقية نسبياً لفهم الواقع الشامل وضبط الممارسة العامة وقياس درجة التقدم من إنجاز المشكلات المطروحة. فالإيديولوجية العربية، حتى وهي تثبت «علمياً» وجود الأمة العربية، كانت تعرف أن هناك عوامل انقسام وتنافر وتناقضات بين العرب سواء على مستوى الدول والأقطار أو على مستوى الطبقات. ولكنها قصداً، وبصورة «غير علمية» إذا شئنا، تحاول أن تخفف من أهمية عوامل النفور، لتعطي فرصة أكبر لتحقيق ما تعتقد أنه يشكل أهدافاً ممكنة ومشروعة للجماعة العربية ككل. وقد ساهمت هذه الفكرة في توجيه الممارسة العربية لحقبة طويلة ورسمت للعرب أهدافاً معقولة، سواء تحققت أم لم تتحقق. وعلى أساسها قامت الوحدة الأولى وأصبح التضامن السياسي ممكناً تجاه إسرائيل أو تجاه بعض المسائل الأخرى، ونشأ وعي عميق بالتميّز والهوية لدى أبناء العالم العربي، يعطيهم شعوراً بالاستقلال والتميز تجاه العالم الخارجي الآخر ويقرب فيما بينهم شعورياً وثقافياً ومادياً.

ولا شك أن أسباباً اجتماعية وسياسية عديدة قد دفعت لنشوء هذه الفكرة أوّلها وأهمها التضامن ضد الهيمنة الأجنبية المهدِّدة للكيان العربي، وبشكل خاص فيما بعد، الحركة التوسعية الصهيونية. وثانيها الحاجة إلى هوية مميزة ومقبولة لا تشكل قطيعة مطلقة مع الماضي ولا تكون بعيدة عن العصر، هوية تسمح للعرب أن يحتفظوا بتاريخهم وأن يرتبطوا بالتاريخ الحديث.

وقد نكون ضد هذه الإيديولوجية أو من مؤيديها، لكننا لا نستطيع أن ننكر شرعيتها باسم منطق العلم[1]. وهذا لا يعني أننا لا نستطيع أن ننتقدها عقلياً ونظهر

---

(1) هذا ما قام به «العلماء السوفييت» الذين أعطوا رأيهم في مشكلة الخلاف الذي نشب في بداية السبعينات بين جناحي الحزب الشيوعي السوري، وكانت المسألة القومية إحدى نقاطه الساخنة. وقد أثبت «العلماء» «بالحجة العلمية» أن ليس للقومية العربية جذور ولا نصيب من التحقق. كان العلم هنا سلاحاً بيد الإيديولوجية أيضاً. أنظر **قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري**. تقرير الساسة والعلماء السوفييت.

عدم اتساق أهدافها، أو تعارض مقدماتها مع استنتاجاتها النظرية، وتجاهلها المفرط لهذا العنصر الواقعي أو ذاك. وهذا الانتقاد أمر ضروري ولا بدّ منه في عملية المراجعة وتجديد المجتمع لإيديولوجياته. لكن هذا ليس نقداً علمياً، وإنما هو نقد عقلي. فالإيديولوجيات تخلق لخدمة أهداف محددة لا لتبقى مدى الدهر، ومتى ما حققت أهدافها تركت المجال لغيرها. إنها تدمج بين معارف علمية وواقعية وبين قيم وآمال إنسانية محدودة بحدود الزمان والمكان، أي بالمجتمع الذي أنتجها. وهي عندما تريد أن تحقق هذه الأهداف تتخذ موقفاً قيمياً من الواقع، أو تجعل من بعض أجزاء الواقع قيماً إيجابية (مثلاً الوحدة) على حساب أجزاء أخرى تتجاهلها أو تعتبرها سلبية. وهذا المنطق القيمي والتعبوي لا يدرك في نطاق البحث التجريبي وإنما في نطاق الصراع بين الأمم أو الطبقات، وبمفاهيم السياسة والمجتمع.

فلا يستطيع أحد أن ينكر مثلاً أن القومية العربية، وإن لم تحقق كل أهدافها، قد كونت شعوراً أو طبقة من طبقات الوعي العربي رسّخت فيه الإيمان بضرورة التضامن العربي بل والوحدة في المستقبل. وعمّقت الشعور بالهوية القومية في عصر يخيم عليه خطر الاستلاب والتفسخ والانحلال في المجتمعات الاستهلاكية السائدة. وهي ليست منجزات سلبية، حتى لو لم تكن قد استندت إلى منطق علمي، أو حتى لو لم يؤكدها ويبرهن عليها «كيف؟» العلم.

ولا شك أن هذه الإيديولوجية كانت تحمل في صلبها تناقضات كبيرة ونقائص نظرية وسياسية أيضاً. ولا بدّ لنا أن نفحصها من جديد ونتجاوزها أيضاً إذا أردنا أن نحفظ الأهداف الجماعية التي أرادت هي نفسها أن تحققها. لكن هذا لا يمكن أن يحصل بالقول: كفانا إيديولوجيات فلن نتحدث منذ الآن إلاّ علماً يقيناً أو نصمت. فهذا هراء محض. فالعلم لا يكون، كما ذكرنا، إلاّ بالجزئيات. أمّا الكليات فهي ميدان الفلسفة والاجتماع والنظريات الكبرى التي تتدخل فيها بالضرورة منظومات القيم الاجتماعية والأهداف الجماعية والمؤثرات التاريخية الثقافية. أي أن العلم لا يستطيع أن يقوم بوظيفة الإيديولوجية. يستطيع العلم السياسي مثلاً أن يقول لي لماذا ليس هناك ديمقراطية في العالم العربي، ولكنه لا يستطيع أن يقول لي لماذا يجب أن يكون هناك ديمقراطية أو لا يكون، هذا ميدان القيم الاجتماعية، ميدان الإيديولوجية. فقد تظهر الإيديولوجية الاجتماعية لحقبة من الحقب (وهي رؤية موجهة ذات طابع تاريخي وذات فعالية خاصة متعلقة بالربط بين حلول ممكنة لمشاكل اجتماعية متعددة وبالموازنة بينها

وتحقيق وسيلة للخروج منها) إيديولوجية مغالية في أهدافها أو في مراهناتها، لأنها تجاهلت عوامل معينة أو قلّلت من أهميتها، كما هو الحال بالنسبة للقومية العربية التي قلّلت في نظرنا من أهمية العامل السياسي الدولي، أي وجود دول متميزة ذات بيروقراطية مستقلة ومصالح اجتماعية مرتبطة بها، وتزيد ارتباطاً بها مع تطور دور الدولة الاجتماعي والاقتصادي ـ لذلك أيضاً زادت القطرية مع تحقيق الإجراءات ذات الطابع الحكومي (أو الاشتراكي كما تسمى) ولم تنقص ـ وكذلك من قدرة الدول الأجنبية الكبرى في التأثير على الحركة الداخلية للسياسة العربية عامة وسياسة كل دولة على حدة. أو أنها لم تفهم معنى الإمبريالية، واعتبرتها مجرد مواقع نفوذ وقواعد عسكرية وشركات احتكارية ولم تر قاعدة نفوذها الأساسية التي هي في نظرنا ثقافية، مع اعتبار أن الثقافة تتضمن القيم المحركة لسلوك الطبقات السائدة، مثل قيم الاستهلاك والتماهي والتماثل مع الطبقات السائدة في المركز الإمبريالي.

نقول قد تظهر الإيديولوجية قصوراً في تحقيق كل أهدافها أو جزء منها، ولكن هذا لا يعني أن هذا العجز كان بالضرورة نتيجة خطأ في تحديد الأهداف وانسجام الإيديولوجية المنطقي أو عقلانيتها الاجتماعية. بل يمكن أن يكون ذلك نتيجة لظروف الممارسة، أو نتيجة لعامل خارجي مثل القوة العسكرية المحضة. ولا يقال لنا إن النصر هو دليل على الحق. إن انتصار إسرائيل على العرب ليس دليلاً على صحة إيديولوجيتها من حيث الأهداف، ولا اتساقها من حيث المنطق ولا علميتها. ولا نقصد بذلك أن الإيديولوجية لا منطق لها. ولكن أن الهزيمة ليست بالضرورة دليلاً على خطأ الفكرة أو «لاعلميتها». وعدم النجاح في تحقيق الوحدة العربية مثلاً لا يعني أن فكرة القومية العربية لا أساس لها من الواقع والمنطق. وكذلك، إن انتصار ملوك الطوائف وأمرائها لا يعني بالضرورة أن الطائفية هي الإيديولوجية الصحيحة أو الصائبة أو العلمية، ولا تستدعي كما شاع في السنوات العشر الماضية التخلص من الفكرة العربية والاعتراف بأن واقع العرب، أي حقيقتهم، مجسّدة في التنازع القبلي والعشائري، وأن من غير المنطقي وغير العلمي السعي لتكوين أمة بالمعنى الصحيح للكلمة، أي مجتمعاً سياسياً يكون فيه الفرد مواطناً قبل أن يكون ابن طائفة أو أسرة أو عشيرة، وتكون فيه المسؤولية فردية والقوانين واحدة والقضاء مساواتياً بين الجميع. فليس هناك أي علم يستطيع أن يقنع العرب بذلك.

فكما أنه لا يمكن إدراك الحقيقة العلمية من منطق حكم القيمة، لا يمكن أيضاً

إدراك الحقيقة الإيديولوجية من منطق حكم الوجود. ومبرر الإيديولوجية هو بالضبط أنها، في واقع يتضمن التناقض والتغير في عدة اتجاهات، تقدم المعايير والمبادئ التي تسمح للجماعة بالتركيز على جانب دون آخر لدفع التغير في اتجاه من هذه الاتجاهات.

ومن المنطلق نفسه، يجب التمييز داخل كل ثقافة قومية بين الإيديولوجيات المتعددة التي تضمّها، والأدوار المختلفة التي تقوم بها كل منها. فقد تخفق إحدى هذه الإيديولوجيات أو تكون عاجزة عن إدراك الواقع الذي تريد أن تغيره، دون أن يعني ذلك أن كل الإيديولوجيات تسايرها في الخطأ. وعندئذٍ يجب الامتناع عن مطابقة إحدى هذه الإيديولوجيات مع ما يسميه البعض العقل العربي أي في الحقيقة الثقافة العربية، والتسرع في الاستنتاج بأن سبب إخفاق هذه الإيديولوجية وقصورها العقلي هو قصور العقل العربي برمته أو فساد الثقافة العربية وهشاشة أسسها. فالثقافة أكبر من العقل، والعقل أكبر من الإيديولوجية، والإيديولوجية أكبر من المنطق، والمنطق أكبر من المنهج. ولا فائدة في الانتقال المباشر من الحكم على المنهج أو المنطق أو الإيديولوجية إلى الحكم على العقل والثقافة. وإذا كنا نذكر بهذه الحقائق البسيطة فلأن استخدام كلمة العقل والعلم في الكتابات العربية المعاصرة قد فسد إلى درجة أصبح يساوي فيها بين كل مستويات المعرفة وينتقل بدون رادع من انتقاد أمر جزئي إلى انتقاد الوجود العربي بكامله، ومن الحكم على إيديولوجية إلى الحكم على الثقافة.

فلا يوجد مجتمع في التاريخ، لا تتعايش فيه رؤى وإيديولوجيات متباينة، ذلك لأنه ينطوي بالضرورة على مصالح متباينة ويواجه احتمال اختيارات مختلفة. وهناك إيديولوجيات سائدة تكون مسؤولة عن توجّه حقبة ما، وأخرى مبعدة عن الحكم والسلطة والمسؤولية. وكثيراً ما تقوم هذه الأخيرة باحتضان عناصر الوعي النقيض، وتظهر، من وراء قضبان الزنزانة أحياناً، نقائص الأولى وأخطاءها. وعلى النقد أن يميز بينها إذا لم يرد أن يكون تهجماً على مجمل الثقافة القومية بهدف إزاحة هذه الثقافة عن موقعها بدل مساعدتها على تجاوز تناقضاتها. أمّا ردّ جميع النقائص والإخفاقات التي تعاني منها هذه الإيديولوجية أو تلك، وتفسيرها من خلال الكشف عن تهافت العقل العربي أو الثقافة العربية، واختلاق ماهية ثابتة لهذا العقل يبحث عنها الناقد ويكشف عنها في كل خطاب وإيديولوجية، فهو من نوع الحلول السحرية المماثل لما تقوم به بعض الجماعات الاحيائية التي تختلق أرواحاً شريرة وتطاردها وتقاوم مفعولها الخبيث

بالحجب والتمائم. وهي حلول يدفع إليها ويبررها غياب معرفة الأسباب الفعلية واستيعابها.

إن تقليص العقلانية إذن إلى علموية سطحية، هو الذي يفسح المجال أمام تقليص هذه العلموية نفسها إلى منطقانية مبتسرة، ويخلق عقلاً مقياساً، يقيس عليه الحقيقة العلمية والإيديولوجية والاعتقادية والدينية والفنية في الوقت ذاته. فيحاسب العلم من منطق الدين ويحاسب الدين بمنطق العلم، ويخفق بالضرورة في فهم حقيقة العلم والدين.

في العقلانية وجذورها، أو مقام العقل

ليس العقل إذن فكرة تماثلية، وإنما هو تركيب اجتماعي يتضمن توازنات بين مجالات الحقيقة ومستوياتها المختلفة ويحدد مراتبها ويسهر على قيامها بوظائفها المتباينة. فما يسعى إليه العقل العلمي من كشف عن قوانين الظاهرة لا يكفي لتكوين هذه الحقيقة الاجتماعية. والإيديولوجية هي التي تحدد كيفية الاستفادة من المعارف العلمية وتقوم بتوظيفها لتحقيق أهداف اجتماعية معيّنة يشارك في بلورتها النظام القيمي والنظام الرمزي الذي يميز كل جماعة. ولا يغني الواحد عن الآخر.

فكل مجتمع يحقق هذه التوازنات داخل بنيان العقل، أي يحدد عقلانيته، انطلاقاً من المعارف العلمية التي اكتسبها وحسب شروطه الثقافية الخاصة. وإدراك هذه الحقيقة التاريخية والاجتماعية للعقل هي وحدها التي تسمح لنا برؤية إمكانيات التغير الفكري واحتمالاته وطرق تحقيقه. فليس هناك إذن عقلانية بالمجرد وإن كانت جميع العقول تعمل بمنطق واحد. إن مبادئ التفكير العقلي وإن كانت واحدة، لا تعلمنا كثيراً عن التركيبات المتميزة التي ينتجها العقل في الظروف الخاصة بكل حضارة، بل بكل جماعة، وهي الظروف التي تختلف باختلاف الثقافات والسياقات التاريخية. لذلك تطور بعض الحضارات وبعض المجتمعات فروعاً علمية أو فنية أو اعتقادية ليست موجودة عند جماعات أخرى أو ثانوية الدور في منظومتها العقلية. فقد كانت الفلسفة يونانية، والحق رومانياً، والحكمة مشرقية، دون أن يعني ذلك احتكار العقلانية من قبل ثقافة أو غيابها من قبل أخرى. ويلعب التراث الثقافي دوراً أساسياً في تكوين سلسلة الإحالات الرمزية لهذه العقلانية، وبلورة لباسها أو شكلها العام. وتطور العلم الإنساني لا يمحو هذه الأشكال ولا يلغيها. فلكون العرب مسلمين دلالة وأثر في فهم عقلهم

وتطور مفهوم العقلانية عندهم، كذلك الأثر وتلك الدلالة التي تلعب في تكوين مفهوم العقلانية الغربية وفي تحديد أشكال تطورها. وقد ولدت الحداثة الفكرية في أوروبا إلى حد كبير على قاعدة القيم والمفاهيم والمخيّلة والأهداف والمطالب الروحية والاجتماعية التي حددتها من قبل الثقافة المسيحية والغربية عامة، حتى أن بعض المحلّلين قد وصفوا فلسفة هيجل بأنها إعادة صياغة وتخريج في ثوب حديث وعلماني للمسيحية. وهذا يعني أخيراً أن للثقافة تاريخاً لدى كل مجتمع، وأن من غير الممكن حذف هذا التاريخ بجرة قلم باسم عقلانية كونية قياسية. وأن العقلانية هي مسألة ثقافة لا مسألة علم. بل إن عقلانية كل جماعة أو بالأحرى كل حضارة هي التي تحدد للعلم مقامه ودوره وحدود عمله وآفاق تطوره. فالعلمانية وهي شكل أساسي من أشكال العقلانية السياسية في الغرب، تجد تاريخها في الصراع بين الكنيسة والمجتمع. وهو صراع ناجم عن سياق تكون المسيحية التاريخية، وطبيعة تركيبها الإيديولوجي والمؤسسي. فإذا انعدمت الكنيسة، أي الوصاية الإيديولوجية والشرعية على الروح والمجتمع، في دين ما، ضعفت بالضرورة مكانة الهيئة الدينية وطموحها إلى الحلول محل السلطة الزمنية. وتاريخ الإسلام السياسي لم يكن في الواقع تاريخ صراع السلطة الزمنية ضد محاولات «الكنيسة» للسيطرة عليها وإخضاعها بقدر ما كان، على العكس، تاريخ كفاح الجماعة، المجسدة في وجودها أو المتمثلة لبقاء الدين وانتشاره، للاستقلال في وجه سلطة زمنية كانت تولد باستمرار في القتال، وعلى قاعدة ميزان القوة[1]. ولذلك، ولأن الدين ارتبط بشكل متزايد بالمجتمع المدني وبطموحه الدائم للعدالة والمساواة الفردية والعرقية، كانت جهود السلطة الزمنية موجهة دائماً إلى ترسيم هذا الدين وإخضاعه من خلال تكوين هيئة دينية رسمية موثوقة بألف وثاق، للسلطة القائمة. فمن خلال هذه الهيئة كان من الممكن لسلطة القوة أن تخلق صلة وصل مع المجتمع المدني، وأن تضمن لنفسها قاعدة الشرعية التي تحتاجها أو تفتقر إليها بما هي ثمرة للقوة. ولم يكن هناك إذن سلطة دينية مستقلة وطامحة للحلول محل السلطة الزمنية، بل كان هناك دائماً العكس. ولم تأت فكرة تكوين الدولة الدينية في العصر الحديث من داخل الهيئة الدينية الإسلامية، وإنما جاءت من داخل الحركات السياسية المستلهمة للشريعة الإسلامية كقانون في الحكم، والتي كانت وما تزال مستقلة عن

---

(1) هذا هو مغزى جملة الامبراطور فيليب أغسطس الشهيرة: «ما أسعد صلاح الدين، ليس عنده بابا» المؤلفات (بالفرنسية) ج3، ابن رشد والرشدية، ص 223.

الهيئة الدينية، إن لم تكن في صراع دائم معها ومع المجتمع الإسلامي في الوقت نفسه كأي تيار أو حزب سياسي.

وإذا تأملنا بعمق في طبيعة العلمانية الغربية، لوجدنا أن استقلال السلطة الزمنية، أي تحريرها من وطأة الكنيسة التي كانت تسعى إلى إخضاعها وربطها بعجلتها ومصالحها الدنيوية كمؤسسة اجتماعية سائدة، لم يعن، وما كان له أن يعني استبدال القيم والتصورات السائدة في المجتمع المسيحي بقيم ومفاهيم ورموز مخالفة كلياً ومناقضة للدين السائد. إذ أنى لها أن تأتي بقيم لا تعرفها ولا يعرفها المجتمع الذي نبعت منه؟ لقد جعلت من القيم السائدة قيماً علمانية، أي سحبتها من يد الكنيسة ومن وصايتها، وجعلتها قيماً اجتماعية مدنية خاضعة للعقل ومستمدة منه، سواء ما تعلق منها بالأحوال الشخصية أو بالأسماء أو بالتقاليد أو برؤية العالم الشاملة، أو بالأخلاقيات. وأضافت إليها قيماً جديدة حقوقية أو إيديولوجية مستمدة من الثقافة الغربية غير الدينية، حيث لم تجد مماثلاً لها في المسيحية. فلم يكن أساس هذه العملية العلمانية إذن نفي القيم الثقافية الموجودة في الجماعة واستبدالها بأخرى، إنما كان تبديل سجلّها، أي إسنادها على العقل بدل إحالتها إلى الوحي أي في الواقع عقلنتها. ولذلك، لم تمنع هذه العقلنة الغربيين من التأكيد الدائم، واليوم أكثر من أية حقبة أخرى، على أن الثقافة الغربية الحديثة هي ثقافة يهودية ـ مسيحية، وهم يجدون في هذا التأكيد مصدر تميزهم الثقافي واستقلاليتهم بالمقارنة مع الجماعات البشرية الأخرى. ولا داعي هنا لذكر الكتب العديدة التي كتبت عن فلسفة هذه الثقافة اليهودية ـ المسيحية في الغرب.

لكن هذا التبديل في السجل الثقافي، أي تغيير السند الرمزي لهذه القيم، لا يعني أن العقلانية (العلمانية) لم تُحدث أي تغيير داخل منظومة القيم الاجتماعية. فقد عملت في الواقع على تقديم بعضها على البعض الآخر، وولدت قيماً جديدة لم تكن مقبولة أو معروفة من قبل، وفتحت بذلك آفاقاً جديدة أيضاً لتطور القيم الروحية والعلمية والسياسية معاً. ولكن ما أردنا قوله هو أن هذا التغيير لم يتحقق باعتباره ممارسة لسياسة الأرض المحروقة في ساحة الثقافة القومية أو المحليّة، ولا في إنكار أصالة كل من النشاطات والمطالب الروحية والأخلاقية والميتافيزيقية للإنسان، ولكنه تمّ من خلال تبديل علاقات «السلطة» داخل العناصر المكونة لهذه الثقافة، وبإعادة تقويم وبعث القيم الإنسانية التي ضاعت في الصراع بين الدولة والكنيسة، وفي الصراع أيضاً

لتكوين الدين أو القيم الدينية، ككنيسة ومؤسسة اجتماعية طامحة إلى تكوين المؤسسة السائدة في الدنيا أكثر مما هي مؤسسة عاملة لنشر الدين.

لقد نشأت الدعوة العقلانية، وجوهرها تحرير الروح من وصاية السلطة وتحرير المجتمع من وصاية الكنيسة، ومنذ نهاية القرون الوسطى، كثمرة للنزعة الإنسانية التي أعادت الاعتبار للإنسان كمركز للعالم ومحور له. وقد كان مضمونها الحقيقي ومحركها النضال ضد كل سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيد أفعاله، فتقضي على ذاتيّته وتقضي على حريته الاجتماعية في الوقت ذاته. وكان تحرر الفرد من تسلُّط الكنيسة على الأرواح أي على الإيمان، هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة التي كانت تبررها الكنيسة وتشرّع بشكل علني أو ضمني لها. وقد وجدت حركة التحرر المزدوج هذا في العقل وما يمثله من حرية في مقاومة ما يتعرض له الإنسان فرداً وجماعة من أنواع القهر واغتصاب الإرادة والاستلاب، رمزاً لها وترجمة مستقلة تستطيع أن تبني عليها دون كوابح فلسفة المستقبل المنشود. فأصبح بذلك الإيمان الحقيقي هو القائم على العقل، والسياسة والدولة العادلة المرتبطة بها، هي سياسة العقل، أو السياسة المبنيّة على العقل. وأصبحت حرية العقل ضد احتكار مشروعية الكلام المفيد من قبل فئة اجتماعية ما، والحرية عامة، قيمة جوهرية لا تنفصل عن وجود المجتمع الحديث. وأصبحت الكنيسة، وأصبحت الدولة المطلقة المرتبطة بها، في الوقت نفسه رمزاً للاستلاب والاضطهاد والجمود والتقليد. وارتبطت الحرية بالتقدم التاريخي، بقدر ما أصبحت التسلطية مظهراً لموت التاريخ وانحطاطه.

وليس من قبيل الصدفة أن الإصلاح الديني المسيحي، وهو أول تعبير عن هذه الحركة الإنسانية، قد بدأ بإعادة تنظيم الثالوث المقدس لصالح الناسوت. وأعادت هذه الحركةُ بلورةَ المشاعر الدينية حول المسيح المخلّص والمحرّر، فانتزعت من الكنيسة الكاثوليكية الرمز الأساسي للإيمان. وبربطها المؤمن مباشرة بربّه المجسّد في المسيح، حررت الإيمان نفسه وأطلقت من جديد طاقات الروح التي كانت الكنيسة قد خنقتها عندما صادرت العقيدة وأعلنت وصايتها على الدين[1]. وشكّل هذا كما قلنا خطوة

---

(1) بالمقابل أخفقت حركة الإصلاح الديني العربية في أن تتحول إلى ثورة روحية بقدر ما أعطت الأولوية في التجديد إلى تأويل النص، وقوّت بذلك موضع الفئة المؤولة، أي العلماء. بل إنها هي التي فكرت بتكوين خلافة دينية مماثلة للسلطة الكنسية وتوحيد المذاهب الفقهيّة، وهي مصدر مرونة وتعددية مثرية في الإسلام. لقد مسّت عقل العلماء لكنها لم تمسّ روح الشعب.

أولى على طريق تحرير الجسد من وصاية الدولة، أي تحرير السياسة من الدين وربطها بالسيادة الشعبية، والانتقال من مفهوم مدينة الله، إلى مفهوم مدينة الإنسان، أي أيضاً إلى المدنيّة.

وقد ترافق نمو النزعة العقلانية والإنسانية الأوروبية بتطور نمط الإنتاج الرأسمالي والصناعي الذي أتاح لها إمكانية الثبات والتحقق والتطور، بعكس ما كان يحصل في الحضارات السابقة. فبقدر ما كانت الطبقة الصناعية تنمو وتجعل من الاقتصاد الريفي المشتت الذي ارتبطت به الكنيسة هامشياً، كانت السلطة السياسية تتحول واقعياً إلى صفوف مالكي وسائل الإنتاج ورأس المال وتضيّق من سلطة الكنيسة ووصايتها على الجسد والروح. وكان النمو الصناعي، والمدنيّة المرتبطة به، ضمانة لتوسع النزعة العقلانية بقدر ما أصبحت العقلانية سلاحاً في يد هذا النمو وأداة لاستبعاد الكنيسة وتهميشها. ولذلك ترافق هذا التهميش بنمو منقطع النظير للفلسفة وللميتافيزيقا كتفكير في الوجود خارج مفاهيم اللاهوت. وأصبحت الفلسفة عقلية بقدر ما بقي اللاهوت نقلياً. وتأسست العقلانية بذلك على هذه القطيعة بين الفلسفة والدين الرسمي، وارتبط تحرر المجتمع من الكنيسة بتحرر الفكر من هيمنة المفاهيم اللاهوتية وتأكيد سلطة العقل كسلطة مناقضة للنقل. وفي نمو الفلسفة، وضدها، سيجد العلم الحديث إطاره ونبع تحديداته المعرفية، والإيديولوجية التي يبني على معارضة منطقها منطقه الأصيل ومعاييره. وكما أن الفلسفة لم تلغ الدين ولكنها كانت تجاوزاً له، أي بناء لساحة عقلية جديدة في الثقافة الغربية، فإن العلم لم يلغ الفلسفة ولكنه فتح في المعرفة الإنسانية قارة جديدة أضافها إلى التراث الإنساني.

هكذا ظهر الانتقال من الوعي التقليدي إلى الوعي الحديث كانتقال من المرجعية اللاهوتية في الفكر إلى المرجعية الإنسانية، أي إلى العقلانية الدهرية. وإذا كانت معقولية العالم القديم نابعة من أسبقية الوعي على الواقع، والروح على المادة، وكان إنتاج المعارف العلمية يخضع فيها بالضرورة لإنتاج المفاهيم الأولى الكونية والدينية، فإن معقولية العالم الحديث نابعة من أسبقية الواقع على الوعي والتجربة على التأمل والاستقراء على الاستدلال والتحليل على التركيب. وفيها تستقل سيرورة إنتاج المعارف العملية عن سيرورة تكوين الاعتقادات والرموز النظرية. وطموحها الأعلى هو أن يتحول كل تفكير إلى معرفة علمية، أي تزول العلاقات الرمزية والوسيطة، ولا يظهر الوعي الاجتماعي إلاّ بما هو وعي موضوعي، بل رياضي. وهنا تكمن أيضاً

حدودها، أو يكمن بالأحرى مقتلها. إذ إن العلم الذي يطمح إلى أن يكون مثال كل معرفة عقلية، وأن يحل محلها أيضاً، يغامر بأن يتحول إلى دين أو إلى أسطورة، ويصبح قيمة مطلقة وهدفاً لذاته. حتى أن فيلسوف الوضعية كونت، وهي التعبير الفلسفي عن هذا التحول، جعل من المجتمع موضوع تقديس حقيقي، وأحلّه كموضوع للعبادة محل الله.

في الواقع، ليس التحديد المادي للوعي إلاّ وعياً محدداً بمادية النظام الاجتماعي الحديث، أي بقيامه أساساً على ديناميّة الإنتاج المادي واشتراطه به. وهذا ما عبرت عنه الماركسية أفضل تعبير وحاولت أن تتجاوزه في ماديتها الجدلية. فهذه الجدلية هي التي ستسمح لماركس أن يؤكد ثانية، خارقاً سقف الوضعية العلموية، حتمية الاشتراكية التي بقيت مستندة إلى حجة أخلاقية وإنسانية وإيديولوجية لا تثبت تجاه العلم. وكانت مسألته الأساسية هي في الواقع، وكما ذكر هو نفسه، إثبات الطابع العلمي، أي الحتمي للاشتراكية، ضد الطابع الطوباوي الذي كان يحيط بها. وما كان يستطيع أن يفعل ذلك لو بقي حبيس المفاهيم الوضعية السائدة التي تلغي إمكانية وجود الإيديولوجية أو الأخلاق. لقد أراد إذن أن يبني نوعاً من الأخلاق العلمية، أو الإيديولوجية العلمية، حتى ينتزع الثورة الاجتماعية من براثن الوعي الديني والإشكالية الأخلاقية، ويجعلها ممكنة في الوقت نفسه. ولا نستطيع أن نقول إنه نجح تماماً، على ضوء التجربة الحديثة التي تبرهن على استعادة الإيديولوجية، والدينية منها بشكل خاص، في أكثر من منطقة، لحيويتها في احتضان بذور الثورة، بينما تنحو الوضعية، والمادية ـ المبسطة دون شك ـ إلى التشجيع على المحافظة وتدعيم الوضع القائم.

والمهم أن ماركس، في برهنته على الطابع العلمي للاشتراكية، اضطر إلى أن يبرز «الجوهر المثالي» للوضعية كي يحتفظ للاشتراكية وحدها بشرف احتكار المفهوم المادي السليم. وهكذا قام باستبدال الثنائية دينية/ عقلانية بالثنائية مادية/ مثالية. وبدت الفكرة البرجوازية، كما أظهر ذلك ماركس وإنجلز في «الإيديولوجية الألمانية»، ثم لينين في «المادية ومذهب النقد التجريبي»، امتداداً للفكر الديني التقليدي. أي أن الوضعية، سواء كانت مثالية أم مادية تبقى لاهوتية ولاعقلانية ما دامت تفتقر إلى الجدلية. والواقع أن الثنائية مادي/ مثالي ليست في هذا المعنى إلاّ صياغة محدثة للثنائية ديني/ عقلي. وأن الماركسية نفسها تصبح ثورية بقدر ما تقترب من المثالية والنزعة الإنسانية الكامنة فيها، وتنحو إلى المحافظة بقدر ما تنحاز في اتجاه الوضعية العلمية.

ويجب القول إن ما أطلق عليه مؤلفات ماركس الشاب هي دون شك الأكثر أثراً في التعبئة الثورية من مؤلفات الرشد التي لا تثير إلاّ خيال المتخصصين والعلماء.

لقد بيّن ماركس أن دين الليبرالية لم يكن أكثر تحريراً للإنسان من الدين التقليدي ولا أقل شمولية منه رغم التعددية التي يسمح بها. لقد استبدل، في نظره، الاستلاب الروحي بالاستلاب السياسي. وكان في الواقع وفي نظرنا، المصدر الإيديولوجي لشرعية طبقة اكتسبت سلطتها من موقعها في الإنتاج، أي من الحق الوضعي، وليس من موقعها الإيديولوجي ومن الحق الإلهي.

تسعى الماركسية إذن إلى تجاوز الفكر الوضعي انطلاقاً من تأكيد العقلانية، أي التأسيس الدنيوي والمادي لوعي الإنسان، وتتهم الوضعية بالاحتفاظ بالبذرة اللاهوتية، أي باللاعلمية. فهي تطمح إلى أن تكون علماً كلياً تاريخياً واجتماعياً، لا يستقيم العلم الجزئي إلاّ به.

إن انطلاق الجدال، من حقبةٍ لأخرى حول فيما إذا كانت الماركسية علماً أم إيديولوجية لطبقة وإيديولوجية علمية، يجد هنا أعمق دلالاته ويعبر عن هذا الصراع داخل الماركسية ذاتها. والمشكلة الرئيسية التي تبقى هي: إلى أي حد يمكن لعلم التاريخ أن يكون علماً، أي ترسيماً لحتمية رياضية، ويسمح في الوقت نفسه أن يكون لوعي الإنسان وإرادته، سواء أكان فرداً أم جماعة، دور في هذا التاريخ؟ هذا نوع من المشكلات المطروحة داخل العقلانية الحديثة نفسها، داخل الوضعية والمادية التاريخية التي حاولت أن تكسر الجمود الذي تقود إليه، وداخل فلسفة العلوم والعلاقات القائمة بين مختلف ميادين المعرفة الإنسانية. ليست العقلانية مفصولة إذن عن الصراعات والثورات الاجتماعية والمعرفية التي عاشها الغرب أو عرفها، وهي ما زالت تحمل إلى اليوم إشكالياتها. ونقصد بذلك أنها ليست ببساطة نمطاً للتفكير أو العقل كما يحاول أن يظهرها العقلانيون العرب والأجانب. ولا يمكن إذن استيرادها كما تستورد الآلة أو المصنع. إنها بشكل أو آخر سلسلة إحالات لهذا التاريخ وتلخيص لنمط علاقاته الداخلية أيضاً.

وربما لم يكن من الممكن أن «يُفصل المقال في الغرب فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والانفصال»، أي أن تتعايش الفلسفة العقلية والشريعة النقلية، لأن الدين كان قد تحول إلى لاهوتية مقفلة غير قادرة على استيعاب العقل، وأجنبية

الطابع، سواء في مفاهيمها الأساسية أو في لغتها اللاتينية. وما كان للعقل أن يستمر إلاّ في الهامش وفي الزوايا المظلمة التي عجز هذا اللاهوت الكلي أن يحتلها في الحقل الثقافي، أي في العلم[1]. لذلك نما العلم لوحده، وفي مواجهة الدين وأصبح شيئاً فشيئاً مصدراً لمنظومة جديدة محورها الاهتمام بأمور الدنيا. وقيمتها الأولى نابعة من تأكيد مكانة الأرض والإنسان أمام لانهائية السماء والغيب.

وربما كان السبب العميق لنشوء هذه الدّنياوية، أساس التوجهات الحديثة في كل الميادين، أن الدين التوحيدي بقي في أوروبا معلقاً على سطح التكوينات الأقوامية والجماعات والثقافات الفلاحية المتمايزة بقوة، بعضها عن البعض الآخر، والتي لم توحدها، منذ الغزوات الجرمانية البربرية، دولة مركزية أو تعيد تشكيلها مدنيّة أو ثقافة مركزية دامجة بعد سقوط الامبراطورية الرومانية. وكان انفصال الدين عن الجماعة هو النتيجة لاندماج الدين منذ البداية بالدولة. وقد عمق هذا من القطيعة والصراع بين حقيقتين متنافرتين تلغي واحدتهما الأخرى وتستنكرها: الحقيقة اللاهوتية المرتبطة بالسلطة بكل أشكالها، والحقيقة الوضعية المرتبطة بالإنسان والحياة العملية. لقد كانت الازدواجية الروحية والثقافية إذن في جوهر هذا الصراع الذي قاد إلى نشوء النظام الجديد. وما كان للسلطة المعنوية النابعة من انحلال النظام القديم والخروج عليه إلاّ أن تبدع عقلانية تجعل من الحقيقة الدّنياوية والإنسانية التي أدى قتلها إلى الانحطاط وزوال الحضارة، مصدراً للاهوت سياسي مضاد، يقوم على نفي كل متعال في سبيل خلق المحايث والدّنياوي والمشخص وترسيخه. وهكذا دخلت الطبيعة بقوة في نظام العقل، وأصبحت قوانينها أنموذجاً للقوانين التي يفترض أنها تحكم المجتمع كما تحكم العقل. وكان تحرير العقل من وصاية اللاهوت فرصة لتحرير الدين نفسه من طغيان الكنيسة.

ولا شك أنه مما سهّل هذه العملية أن القيم الدينية لم تنبع هنا من قيم المنظومة الثقافية المحلية، ولكنها جاءت معارضة لها في مضمونها ورمزيتها، وعاكسة لعالم شرقي ومطبوعة بالنزعة الكونية والرسالية المرتبطة بنشوء الامبراطوريات العالمية والنامية في حجرها. وقد استمر النزاع طويلاً بين منظومتي القيم الثقافية المحلية والدينية الوافدة

---

(1) تماماً كما نمت العلاقات الرأسمالية الجديدة والمركنتيلية بالأحرى، في ثغرات النظام الإقطاعي وقطاعاته الثانوية التي لم تكن لضعف ربحيتها تجذب السادة الإقطاعيين المرتبطين مصيرياً بالملكية العقارية.

حتى نجحت أوروبا في ترجمة المنظومة الدينية وقيمها إلى لغة ثقافتها. عندئذٍ أمكنها أن تستوعب مضامينها وتحولها إلى أداة تحرير بعد أن بقيت لحقبة طويلة المصدر الرئيسي للاستلاب.

وبعكس ذلك، كانت ديانات الشعوب الشرقية مستوحاة عموماً من ثقافاتها المحلية ومجسدة لتطورها الروحي ونامية في حجر رموزيتها الثقافية. وقد جاءت عموماً لتتمّ أو تكرس اتجاهات وخبرات روحية قائمة وتصفّيها وتنقيها أكثر مما جاءت لتقف في وجهها. وقد انتفى بذلك منذ البدء التناقض بين قيم الدين وقيم المجتمع، وضعفت بسببه أيضاً الحاجة إلى وجود كنيسة مستقلة وصيّة على نشر هذه القيم ورعايتها. وبقيت المنظومة الثقافية، رغم سيطرة القيم الدينية عليها، أو رغم صبغها بطابع ديني وقداسي، مفتوحة أمام كل التجديدات الممكنة والإضافات التي يفرضها الواقع، ولم تتحول إلى شرنقة مغلقة. ومما أكد هذا الاتجاه في التطور غياب البابوية وغياب السلطة الدينية السياسية، أي السياسة النابعة من إلهام رباني مباشر، وبقاء الحاكم، مهما كان متديناً عرضة للنقد والمراجعة المبدئيين.

بل يمكن القول إن المجتمع الشرقي جعل من القيم الدينية ملاذه ومصدر وحدته وتضامنه وقوته تجاه الدولة التي بقيت تؤكد نفسها رغم الدين، بل أحياناً ضده، أي بالغلبة المحضة. وبقدر ما كانت المشكلة الرئيسية للثقافة وللمجتمع في الغرب هي مشكلة التحكم بالكنيسة وبالمفاهيم الدينية الوافدة والسيطرة عليها واستيعاب القوى التي أطلقتها، كانت مشكلة بلاد الشرق الرئيسية هي السيطرة على الدولة التي بقيت، بقدر استقلالها عن الجماعة، لا تخضع لأي قانون سوى القوة. ولا تقوم بوظيفة سوى إعادة إنتاج هذه القوة وتوسيعها وتدعيم العصبية الحاكمة في الداخل والأمن في الخارج. وقد تطور الدين هنا بقدر ما تحول إلى أداة للجم هذه السلطة، سلطة القوة، وعقلنتها وإخضاعها لقيم ومبادئ وشريعة وأحكام. ولذلك بقي الدين قريباً من المجتمع، وبقيت الدولة فوق الدين والمجتمع معاً، وضعية وطبيعية العصبية. وبقي مفهومها، كدولة امبراطورية متعددة الأقوام والجماعات، هو «صون نظام العالم»، أي حفظ التوازن بين هذه الجماعات أكثر مما كان يعني حكمها أو سياستها بالمعنى الحرفي للكلمة. كانت الدولة والسياسة المرتبطة بها والنابعة منها تعني إذن التحكيم، مما منعها من أن تحتكر كل السلطات والمشروعيات، خاصة القانونية والفقهية منها، وسمح في الوقت نفسه للجماعة أن تعيش بشكل مستقل نسبياً عنها وعما يطرأ عليها

أيضاً من تبدلات وما يدول عليها من أقوام[1]. وبقدر ما كانت الكنيسة كنموذج للحكم الديني تحاصر الفرد والجماعة في كل المجالات، كانت الدولة الحكَم، تترك للمجتمع هامشه الكبير من الاستقلال والحرية، لقاء ما تطلب منه من تأمين لوسائل حياتها حسب قوتها وشوكتها. وبمعنى آخر كان الصراع بين الدولة والمجتمع في العالم العربي يشكل قانون الحركة والتطور التاريخي للفكر وللثقافة، ويستدعي تغيير الدولة والحكم، كأساس للاحتفاظ بالحرية، كما كان الصراع بين الدولة والكنيسة هو مصدر التطورات الفكرية في الغرب. وقد ربحت الدولة الغربية المعركة عندما نجحت في أن تقترب من المجتمع وتتحول إلى دولة قومية، أي أيضاً شعبية وإنسانية، كما خسرت الدولة العربية الحديثة المعركة عندما تجاوزت ميدان نشاطها إلى ما يؤثر على حقوق المجتمع وحريته. فظهر الانتقال من النظام القديم إلى النظام الحديث هنا كتضحية بالقيم الروحية والعقلية التي قام عليها في الماضي استقلال المجتمع وتميزه. لذلك أصبح تأكيد المعرفة العلمية والقيم العقلية كأساس لنشوء سلطة اجتماعية جديدة، واقتضى، الثورة الدينية أو استفزها. واستدعى ظهور الأخلاق الفردية والوضعية هنا تكسيراً منتظماً للاهوت الأخلاق أو لمصدرها الأساسي.

مازق العقلانية العربية الحديثة

لقد استطاع الفكر الحديث أن يحقق توسعاً كبيراً في الغرب، في القرون الماضية، ليس على حساب المسيحية ولا ضدها، وإنما خارج الكنيسة، بقدر ما أصبح فكراً مفتوحاً، وعبر عن حركة اجتماعية، أو عن حراك اجتماعي عميق وفعال أزال الحواجز الثابتة بين المراتب الاجتماعية. وزادت إمكانية هذا التوسع مع ازدياد قوة الحضارة التي نشأت معه وبسببه، من صناعة ومكتسبات مادية وقانونية بحيث أصبح للدّنيوي وللعقلاني فعلياً لا نظرياً فقط التأثير الحاسم في رسم الظواهر الاجتماعية وتحديد سلوك ومصير الأفراد وموقعهم بعد أن كانت القوى الخارجية، والخارجة عن إرادة الإنسان، هي العامل الحاسم في تحديد فائض الإنتاج، ورعاية التنظيم الاجتماعي

(1) لذلك كان من الممكن أيضاً أن تبقى هناك طوائف وجماعات دينية مستقلة ومتميزة تمارس عباداتها، ولم يحصل ما عرفته أوروبة الوسيطة والحديثة أيضاً من أحادية دينية وحروب ومذابح دينية وعداء للسامية. أمّا الطائفية الحديثة في البلاد الإسلامية فهي ثمرة توظيف الدين في حروب سياسية محضة في تركيبها وأهدافها، ولا علاقة لها بالحروب الدينية بمعنى الكلمة. أي لا تهدف إلى نشر الدين وإعلاء كلمته بقدر ما تهدف إلى تقاسم السلطة الزمنية.

وضمان مشروعية السلطة. وبالعكس بدأ انحطاط الفكر العربي أي انغلاقه وتقوقعه على ذاته، بتدهور هذا العمران وفقدان الجماعة لسيطرتها الفعلية على مصيرها.

فالانتقال من فكرة رسالية إلى فكرة وضعيّة دنيوية ليس تابعاً لثقافة دون أخرى، إنما هو نتيجة طبيعية لصعود العمران أو المدنية، وانعكاس لنمو القدرة البشرية في المجتمع ولدور العقل في صنع العالم الذي يعيش فيه، أو لظهور ما يسميه كارل بوبر بالعالم الناجم عن عمل الإنسان. وبذلك تحل المؤسسات محل الانتماء الجماعوي والحماسي والاندماجي في تنظيم العلاقات الاجتماعية وتنمية التواصل الإنساني.

ومع ذلك، لم يحصل تطور الفكرة الدهرية دون صراع عنيف وتاريخي لاستيعاب المسيحية الشعبية وهضمها. وهذا ما يفسر استمرار الصراع ضد الكنيسة على مدى قرون عديدة لفكّ ارتباطها بالمجتمع إلى جانب إعادة تأويل التراث المسيحي وتجديده. ومما ساعد على ذلك الحروب الدينية المستمرة التي دمرت تدريجياً أسس سلطة الكنيسة المعنوية وكسرت شوكتها. وكانت هذه الحملة تستفيد من التحولات العميقة في البنية الاجتماعية والاقتصادية وتعكس جزءاً من سيرورة تاريخية واحدة. وبالإضافة إلى هذه الصراعات الفكرية خاضت الطبقة الجديدة، والدولة المتأثرة بها أو المشاركة لها طموحها، حرباً طاحنة مع الكنيسة لتثبيت أولوية سلطة الدولة، وخنق المسيحية كقوة سياسية مستقلة ومتميزة أو كقيادة للمجتمع. وبقي هذا الصراع كما نعلم بدون حسم على الصعيد القانوني إلى أن أجبر موسوليني البابا على التخلي عن مطالبه بالسيادة على روما. وعندئذٍ انتهى حلم تكوين امبراطورية مسيحية.

وبقدر ما استطاع النظام الجديد أن يدمج في دائرة حضارته، أي دورة استهلاكه وإنتاجه، الجماهير الفلاحية والحرفية الخارجة من النظام القديم، ويضفي عليها شخصية السيد الحر والمستقل والمتساوي مع غيره، بحيث أصبحت تعيش الانتقال تحريراً، وبقدر ما أعاد تشكيل الاقطاعية والبيروقراطية والنخب الاجتماعية القديمة الخاصة والحكومية في طبقة جديدة ذات وعي بدورها القيادي وبمصالحها وطموحاتها ووزنها السياسي والفكري، أي بالدرجة التي نمت فيها البرجوازية كطبقة ذات مشروع اجتماعي اقتصادي إنساني (الصناعة)، ومطامح هيمنة قومية تدفعها إلى بلورة سياسات اجتماعية واقتصادية متوازنة تحفظ الحد الأدنى من الوحدة القومية، ولأن هذه الطبقة لم تبق حشرة طفيلية لا عقل ولا قلب، لا علمانية ولا دينية، كمثيلاتها في البلاد التابعة، أمكن أيضاً للنظام القيمي الجديد أن يفرض نفسه كنظام سائد وأن يتسرب

إلى الوعي التقليدي بكل عناصره فيخلق حيزاً مستقلاً لوعي مشترك تتقاطع فيه المثل الروحية والعقلية القديمة والجديدة وتتبلور على أساسه الكونية كرسالة إنسانية جامعة.

ومع ذلك، بقدر ما بقيت الجماعات الريفية في أوروبا معزولة عن التحديثات الرأسمالية، حافظ العالم الفلاحي فيها على طابعه المسيحي العميق حتى فترة قريبة جداً، وحتى الآن في الكثير من المناطق. وقد بقي معزولاً وهامشياً بعد أن انتقلت قاعدة السيطرة إلى العالم المديني. ولم ينتج العالم الريفي بعد ذلك إلاّ خوارنة القرية، ولم يساهم إلاّ بقسط لا يذكر في نهوض العلوم والفنون والآداب والثقافة والحضارة. وكان من الممكن لهذا العالم الفلاحي أن يستمر في هامشية حياته المحافظة لو لم يتمتع النظام الرأسمالي بقدرة إضافية على التوسع ودمج الجماعات، التي بقيت لفترة طويلة خزاناً للجند في الحروب الاستعمارية، بينما تُقدم وسائل الحرب الحديثة تعويضاً كاملاً لدمار هذه الإرادة الجمعية والعصبية التي انطوت عليها الحياة الريفية.

وآليات دمج الفئات الشعبية والشرائح الاجتماعية المختلفة في النظام الجديد لا تعني المساواة ولكنها تعني الانفتاح على المجتمع بدون قيود من طبيعة دينية أو طبقية أو إقليمية أو أقوامية. ويظهر ذلك في نظام التعليم العام، وأنماط الاستهلاك، والقيم السائدة وأنظمة الحقوق والعمل إلخ. إن الرأسمالية حاملة النظام الجديد لم تصبح نظاماً مستقراً إلاّ لأن نمط الحياة الذي صاغته الطبقة المهيمنة فيها يفترض إمكانية تعميمه في حلقة متزايدة الاتساع، وذلك على المستويات الذهنية الثقافية والمادية والسياسية معاً. ولهذا أمكن للنظام الرأسمالي أن يتحول إلى مشروع تاريخي ينطوي على رهانات اجتماعية معقولة، إذن جذّابة لقسم أكبر فأكبر من الناس بقدر تدليلها على إمكانية تحقق هذه الرهانات أو جزءٍ منها. وبقدر ذلك تبلورت مفاهيم ثابتة وعلوم وقيم ومعايير خلقية وأدبية وفنية نشأت عنها عقلية اجتماعية. وتطورت العقلانية مع تطور ونمو هذه العقلية، ونمو نفسية اجتماعية وفردية موازية لها تعكس السيطرة النهائية للنظام الجديد. وهكذا أخذت تُستبدل الرموز والصور وأشكال التعبير والموضوعات والأسماء القديمة بأخرى جديدة ويتكون حقل إبداع عقلي مرتبط بتحقق هذه العقلنة ويستند إليها في نطاق البحث عن التوازنات الدقيقة المستقرة بين العناصر الذهنية المتناقضة قديمها وحديثها، مثاليها وماديها. وبقدر ما يمكن الوصول إلى وحدة ذهنية، أي في الواقع إلى سيطرة إيديولوجية محتملة، يتحرّر الخيال من وظيفته القسرية كرموز

توحيدية وكبطانة للواقع، ويطير بأجنحته الخاصة كمسعى جمالي فيسقط الحديث عن الشكل والمضمون في وحدة المعاني المبدعة.

ورغم أن فاصلاً كبيراً يظل يفصل بين الوعي الشعبي ووعي النخبة السائدة، إلا أن العقل يدخل في زمانية واحدة. وتحتفظ الثقافة العليا بمستويات مختلفة للتعبير العلمي والفلسفي والأدبي والخيالي. لكن هذه المستويات تتدرج بصورة لا قطيعة فيها لتخلق سلسلة مترابطة للتعبير والمشاركة العقلية. وما كان، لفترة من الزمن، حكراً على الطبقة العليا يصبح بعد زمن في متناول الجميع، فليس هناك أنماط حياة مغلقة واحدها على الآخر. وموضوعات الأبهة والأزياء التي تبدأ من حاجة الفئة العليا للتباهي والتمايز الاجتماعي تجد في هذا التباهي والتمايز أداة لتعميمها في المستقبل، كالسيارة والأجهزة الالكترونية مثلاً. إذ بدون هذا التعميم يفقد المشروع الرأسمالي مصدر مشروعيته.

وليس هناك أية علامة استثنائية في اللباس أو الممارسة الفكرية أو الجسدية محرمة على العامة ومقتصرة على الفئة العليا بقصد تمييزها، بل إن حيازة أدوات وموضوعات الأبهة مرتبط بتأمين عنصر موحَّد هو وسيلة التعامل على مستوى العمل بين الأطراف المختلفة: المال. وهو لا يسمح بنشوء مرتبية نسبية فقط، ولكن أيضاً بوجود طبقات تحكمها حركة صعود وهبوط الأفراد حسب قربهم أو بعدهم عن حيازة وسيلة التعامل والسلطة هذه. وبمعنى آخر لا يُتيح النظام الاجتماعي هذا نشوء ثقافتين متميزتين مع وجود عالمين رمزيين. وهذا هو أصل الاندماج الثقافي، لا باعتباره معطى أولياً ناجزاً، بل سيرورة تاريخية، ومسعى نحو الوحدة والتكافؤ والتوحيد. أمّا المجتمعات التابعة فإنها تفتقد هذه التاريخية بقدر ما تفتقد المشروع الاجتماعي والهيمنة الداخلية وتبقى لذلك خليطاً من عناصر متجاورة متفاوتة الأعمار. ومن هنا على النقد أن يظهر إمكانية إعادة صوغ التاريخ، وبلورة استراتيجية وضع هذه العناصر في زمانية واحدة وفي اتجاه واحد. وفي هذا الأفق لا تبدو المجتمعات التابعة محرومة من التاريخ فقط، بل تعيش أيضاً تفككها الذاتي وزوال ملكها وسيطرتها ومصداقية قيمها وثقافتها.

لقد نشأت العقلانية الأوروبية ونمت بقدر ما كانت سياسة تحرير للعقل من النقل، وللمعرفة من هيمنة النظام اللاهوتي الذي نظم احتكارها من قبل فئة محدودة ومنعها على الأغلبية الساحقة من المجتمع. وبقدر ما بدأت هذه الأغلبية تشارك فعلياً في السلطة المدنية التي أتاحها لها النظام الحديث، بدا هذا الاحتكار أمراً لامشروعاً

وحرماناً من الإنسانية. وظهرت العقلانية لهذا السبب كإطار لاستراتيجية ثقافية تراهن على فك المعرفة عن الهيئة الدينية، وانتزاع العقل وقيمه عن الدين وعن الوصاية التي يمارسها عليه.

لكن الذي حدث في البلدان التابعة هو سيرورة معاكسة. فقد تحولت المعرفة المقروءة والمسموعة، والتي تلعب الدور الأول في تنظيم شؤون الإنتاج والدولة، إلى معرفة نخبة ضيقة ومحدودة وارتبطت بنمط حياة وبرؤية تجعل بعض الأوساط المتغربة هي الوحيدة القادرة على حيازتها. فأصبح التحرر العقلي والعقلانية استبعاداً لأوسع الأوساط الشعبية عن السلطة والدولة. وما كان من الممكن لنظام المعارف الجديد إلاّ أن يسير في اتجاه تضييق دائرة المشرفين على المعرفة العلمية الفعالة، وتهميش بقية الأوساط بإعطائها معرفة هامشية لا وزن لها في حقل اتخاذ القرارات الأساسية المتعلقة بشؤون الجماعة، ولا مكان لها في ممارسة السلطة. والمعرفة التي لا تقبل التعميم تخلق بالضرورة سلطة مضاعفة، وتدفع الهيئة الحائزة عليها إلى زيادة الصعاب أمام إمكانية انتقالها وتوزيعها بشكل يلغي الإحباط ويوسع من دائرة النخبة الاجتماعية الفعالة والمشاركة. وليست العلموية التي تستخدم العلم كقيمة إيديولوجية مطلقة وتسحبه على كل مقال، إلاّ إحدى آليات حرمان الفئات الاجتماعية المختلفة والجمهور من حق الكلام والتفكير والتعبير. فباسم «الخطاب العلمي» الذي هو حقيقة واقعة في ميدان البحث والتطبيق، يمنع الجمهور من كل خطابٍ ثقافي أو سياسي أو حتى مطلبي. فالعلموية ليست شيئاً آخر في الواقع إلاّ العودة إلى صبغ العقل والمعرفة الإنسانية عامة بصبغة لاهوتية جديدة تحرمها من الانطلاق وتمنعها من الانتشار.

في المجتمع العربي والإسلامي وفي كل البلدان التي لم تدخل العصر الحديث إلاّ في فترة متأخرة دخلت منظومة القيم الثقافية الجديدة أولاً عن طريق مثقفين بعيدين نسبياً عن الشعب وعن الأغلبية، إمّا بسبب أصولهم الدينية المتميزة أو بسبب وضعهم الاجتماعي المتميز الذي سمح لهم بتحصيل علوم الغرب وبالنفاذ إلى ذخيرته الحضارية. أمّا بقية الفئات الشعبية فقد كانت متمسكة بمنظومة القيم التقليدية لا لأنها متعلقة بالفطرة بما هو تقليدي وتراثي، ولكن لأن توازنها الداخلي المادي والمعنوي كجماعة يقوم عليها. فقد دخلت النزعة العقلانية قبل أن تتطور وتنمو طبقة جديدة منتجة، أي قبل أن يظهر نموذج إنتاجي واقتصادي جديد، ومجموعة من العلاقات الاجتماعية التي تضمن استبدال التوازن القديم للمجتمع، بتوازن جديد أكثر فعالية

وأكثر إنسانية. دخلت النزعة العقلانية عن طريق الفئات العليا السائدة وحاولت هذه الفئات أن تستخدمها لتخليد سيطرتها وسيادتها وتأمين ركود العلاقات الاجتماعية واستمرار النظام الاجتماعي القديم. ودخلت أولاً كعلم وكتقنية، أي كإنكار لكل قيمة ومعيار، أي لكل ما يشكل نبعاً عميقاً للثقافة كمصدر إجماع. دخلت كإيديولوجية.

وسينمو النظام الاقتصادي والاجتماعي العصري على هذا الأساس، مستفيداً من التفوق الذي تعطيه النظرة العصرية للطبقة المسيطرة على الطبقات الدنيا، أي بشكل يدفع الأغلبية الشعبية أكثر فأكثر نحو الهامشية. ولن يكون لهذه النزعة أية قواعد شعبية فعلية سوى الفئات الجديدة المتعلمة التي تحاول أن تجعل من علمها، لا وسيلة للتحرر من سلطة الطبقات العليا السائدة، ولكن بالعكس سلّماً للصعود إلى مصافها ومجاراتها ومحاكاة نمط حياتها.

ثم إن دخول منظومة القيم الجديدة، وهذا هو العامل المهم والأساسي لفهم المصير التاريخي للعقلانية العربية، حمل معه بقدر ما كان يعكس ظهور طبقة إقطاعية مبرجزة مرتبطة بالسوق الغربية، خطر السيطرة القومية الأجنبية على المجتمعات الإسلامية وإمكانية خضوع هذه المجتمعات للدول القومية الغربية. وأكد هذا المسار النمو ذو الطابع الكمبرادوري التجاري والسمساري للرأسمالية العربية والإسلامية. فبقدر ما كانت الأفكار «العقلانية» تدفع إلى تقوية سلطة أبناء العائلات المسيطرة والفئات المتنفِّذة التقليدية كانت تُخرج الشعب من الساحة السياسية والإدارية والعقليّة والاقتصادية، أي تحرمه من كل إمكانية لفهم ما يجري ومراقبة التحوّلات الجديدة. وكان نمو الرأسمالية الكمبرادورية لا يتطلب إعادة تنظيم للعلاقات الاجتماعية وللمراتبية والتوازن المحلي لصالح الغالبية الشعبية، كما حصل وجسدته الثورة البرجوازية الغربية، ولكنه يعمل على تحويل الطبقة القديمة إلى طبقة جديدة أكثر بعداً في فكرها ونمط حياتها وسلوكها وقيمها عن جمهرة الشعب. بالإضافة إلى أن هذا النمو لرأسمالية تجارية يسمح باستمرار البنى الاقتصادية والسياسية التقليدية ولا يتمّ إلاّ به. فالاتجار بمحاصيل الفلاحين، أو بالمنتوجات الصناعية اليوم مع السوق الدولية يختلف كلياً عن عملية التصنيع التي تجر وراءها إعادة صهر وتكوين الفئات الاجتماعية على أسس جديدة، وتفكك البنى التقليدية، وبالتالي القيم المرتبطة بها.

ومنذ البدء إذن دخلت العقلانية العربية كحليف للطبقات العليا وللغرب المستعمر أو المهدِّد بالاستعمار بينما انكفأت الأغلبية الشعبية، لتحمي نفسها من شراهة الطبقة

الجديدة التي تريد أن تقلد نمط الحياة الغربية وتزيد من أجل ذلك من معدل استغلالها، ومن خطر الغزو الأجنبي، وخطر تحالف طبقاتها العليا مع الأجنبي، إلى منظومة القيم التقليدية. وكان التمسك بهذه القيم يعني إحياء روح التعاون الداخلي والذاتي ضد خطر تفكيك الوحدة الشعبية الذي يمثله دخول أنماط الحياة العصرية قبل دخول وسائل الإنتاج العصرية، والتضامن المحلي ضد خطر تحطيم التوازن القومي الذي يمثله ضغط الغرب والقوى الأجنبية.

وسيحدّد ذلك آفاق وأشكال نمو الثقافة المعاصرة في المجتمع العربي[4]. كما سيحدد أيضاً الوظيفة التي ستلعبها هذه الثقافة. فبقدر ما تمّ دخولها من فوق ستحاول الفئة العليا التي أدخلتها أن تجعل منها أحد أسلحتها الكبرى لتبرير سلطتها السياسية والاحتفاظ بهذه السلطة. ولم تنقل هذه الفئة منها إلاّ القيم والمعايير التي تؤكد سيطرتها، كما أنها ستعمل كل ما بوسعها حتى تبقى حكراً عليها. تبدو الفئة المثقفة العصرية العربية اليوم بمحدوديتها ونزعتها الفوقية كهيئة كهنوتيّة تملك وحدها الأسرار المقدسة لعلم «الأولين» وتحتكر القدرة على فهم اللعبة الدولية والتوسط بين الشعب «الجاهل» والغرب المتحضر، بين الأرض والسماء. وسيعكس فكرها، وإيديولوجيتها هدفها في استبعاد الأغلبية الشعبية، إن كان ذلك عن طريق الإشكالية التي ستسيطر على تنظيرها أمّ على صعيد الممارسة اليومية الثقافية أو في التربية والتعليم.

ومن الجهة الثانية لن يترك الشعب التمسك بالقيم التقليدية القديمة، التي ظلت تعني بالنسبة إليه رفض السلطة العصرية الجديدة للطبقة الكمبرادورية التي لا تختلف عن الطبقة الإقطاعية القديمة إلاّ بالمظهر.

أمّا من وجهة تنظيم العلاقات بين القاعدة والقمة، بين الحاكم والمحكوم وبين القيادة والمنتجين فإنها لم تعمل إلاّ على تعميق الهوة بينهما وتحطيم كل جسور التواصل والتفاهم. كما ظلت تعني أيضاً رفض الخضوع للغرب ورفض الاندماج فيه وفقدان التمايز، أي: بمعنى آخر التحول إلى مستودعات لليد العاملة الرخيصة المكدّحة والمفصولة كلياً عن كل تاريخ، عن قيمها ومطامحها وآمالها وشخصيتها: رفض التحول إلى آلة مجردة عن كل وعي وشعور، أي إلى «بروليتاريا» رثّة، بدون

---

(4) لم تنقل عن الغرب قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، بل نقلت عنه التكنولوجية والاستهلاك. ووجدت أكثر من فلسفة تبرر لها إلغاء الديمقراطية وتحطيم ذاتية الإنسان وكرامته.

رسالة وبدون قيم وبدون مُثُل غير البحث الدائم والدائب عن الرغيف، أي أيضاً بدون ثقافة[1].

سيعمل دخول منظومة القيم «العصرية» إذن على شق المجتمع إلى شقين، الأول عصري يحتكر السلطة والثروة والثقافة أي العلم والمعرفة واللغة، والثاني تقليدي محروم من كل سلطة ومن كل ثقافة وقيم وعلم.

وسيتجسّد ذلك في سياسة ثقافية للدولة مضمونها خدمة أصحاب الكفاءات والمواهب القادرين على أن يكونوا الوسيط بين الشرق والغرب، أي أن يسهلوا نهب العالم الشعبي واستغلاله وتطوير التجارة، وبالتالي أن يعمقوا هذه الهوة التي تفصلهم عن الأغلبية الشعبية. ستتركز العملية التربوية، حتى عندما سيتعمّم التعليم، على إنجاب وتفريخ العبقريات والذكاء.

وفي الوقت الذي ستزداد فيه سيطرة الثقافة العصرية على نخبة اجتماعية محدودة سيتدهور وضع الثقافة التقليدية مع تدهور المواقع الشعبية، وستتحول أكثر فأكثر إلى بؤرة تمرد وثورة ضد كل ما هو عصري.

بدراسة هذه السياسة الثقافية العصرية يجب أن نفهم فشل الدعوة «العقلانية» وعودة التيار الديني أقوى مما كان عليه في أية فترة من التاريخ الإسلامي. ولا يكفي أن ننقد من أجل ذلك هذه النظرية أو تلك. ولا أن نظهر لاعقلانية الدين، أو عقلانية هذا الجانب أو ذاك من الدين، فما يجعل من العقلانية العصرية العربية اليوم قشرة ضعيفة ليس هو طابعها الخرافي أو اللامنطقي، كما أن ما يعطي لمنظومة القيم الدينيّة قوتها اليوم ليس طابعها العقلاني. ولا عكس ذلك. إنما الوظيفة الاجتماعية التي تلعبها هذه الثقافة أو تلك وتظهر أو تحدد مضمونها.

لقد كرّس الكثير من المثقفين العرب جهدهم الاصلاحي للبرهنة على ضعف الأسس المنطقية لهذا الجانب أو ذاك من الثقافة الإسلامية التقليدية، أو قوة هذه الأسس في هذا الميدان أو ذاك من الفكر الإسلامي، والحقيقة أنهم كانوا هنا وهناك

---

(1) في الواقع سارت الجماهير بدون تردد، وتجاوزت كل «تقاليدها» الجامدة، وحذرها، عندما اعتقدت أن الحركة القومية الناصرية تحمل بالنسبة إليها آمال الدخول الجدّي في الحضارة: آمال التصنيع والإنتاج والحرية والكرامة. وتخلت عن الحركة القومية عندما أدركت أن النخبة القومية لم تكن تختلف في جوهرها عن سابقتها إن لم تتجاوزها في الكثير من السلبيات.

يقترحون بتحليلهم هذا وإشكاليتهم ونمط معالجتهم للمسألة، سياسة ثقافية جديدة هي التي نحصد اليوم نتائجها.

فليس استمرار هذه «الإيديولوجية» أو دخول تلك، دليل على صحتها أو خطئها، عقلانيتها أو لاعقلانيتها، وليس في إثبات هذه العقلانية المطلقة أو نفيها يمكن القضاء عليها أو استبدالها بأخرى. وهذا لا يفسر لا كيف تستمر هذه الإيديولوجية أو تلك، ولا كيف تزول. وهذا لا يساهم أيضاً لا في فهم كيف وصلت إلى ما هي عليه ولا كيف يمكن التوجه من جديد في رسم إطار سياسة ثقافية قومية. فمن الممكن التأثر بإيديولوجية ونظريات مختلفة لكن ليس من الممكن استيراد ثقافة.

إن الإشكالية المنطقية التي ميزت المرحلة السابقة من التفكير العربي تعكس إلى حد كبير رغبة المثقفين في الاحتفاظ بدورهم الأول وسيطرتهم واندماجهم في الطبقات العليا. لأن الثقافة السياسية التي تنجم عنها هي سياسة بناء العقل لنخبة متميزة، لا سياسة بناء قنوات التواصل والحوار والوحدة القومية للجماعة. وبقدر ما أن هذه السياسة تصب في طواحين الفئات المتسلطة سيخرج المثقف من «اللعبة» بدون فائدة تذكر، ولن يكون عمله إلاّ تمهيد الطريق أمام العسكريين والفئات المتنفّذة الأخرى لاحتكار السلطة وفرض الخوة.

وستكون نتائج هذه السياسة كما سيظهر في الفصول القادمة تحطيم كل منظومة قيم اجتماعية، وإحلال العنف محل الحوار والسياسة، والانقسام والتنافر بدل الوحدة والتضامن، والجهل والأمية بدل العلم والتحرر. فمع تطور نظام اقتصادي متوحش لا قانون له، لا يمكن استبدال منظومة قيم تقليدية بمنظومة قيم جديدة عصرية. فلا المفاهيم الجديدة الداخلة تستطيع أن تعني شيئاً ما دامت الأغلبية تعيش خارج نطاق كل ثقافة وعلى هامش كل حياة عصرية، ولا المعايير والقيم السياسية العصرية يمكن أن تسود إذا استمر العنف وقانون الأقوى هو الذي يتحكم بظهور السلطات وانتقالها من فئة إلى أخرى، ولا المعايير الاقتصادية يمكن أن تتأكد مع فقدان كل قدرة على إرضاء الحاجات الأساسية. لا يمكن أن يكون هناك أي معنى للعلم أو للحزبية أو للعمل والراحة إذا كانت الأغلبية «أمية»، مستبعدة عن الساحة السياسية وخاضعة لقوانين عمل عبودية. ولا يمكن أن تتطور الثقافة إذا كان من غير الممكن بعدُ تأمين الحاجات المادية الضرورية.

هذا التحليل يريد أن يستنتج التالي: لا يمكن فهم استمرار منظومة القيم القديمة

وتدهورها في إطار إشكالية عقلانية فلسفية تقوم على التمييز بين الخطأ والصواب والمنطقي واللامنطقي. بل يجب فهم ذلك في إطار العلاقات الاجتماعية التي تفسر وحدها استمرار هذا الفكر أو ذاك. واستمرار هذا الفكر لا يُنقض ويُنقد باعتباره غيبياً ومعزولاً ومفصولاً عن الواقع، بل بالعكس، إنه شديد الارتباط بالواقع وله كل المصادر التي تجعله يستمر في الحياة ويقوى وينتعش.

وإن مفتاح فهم هذا الاستمرار ليس الخصائص الذاتية المحضة للفكر التقليدي، أو «الذات المريضة» العربية كما يحلو للبعض اليوم أن يقولوا، ولكن بالعكس إن هذا المفتاح هو دراسة الإيديولوجية العقلانية والعصرية المسيطرة والسائدة في الحياة الاجتماعية وفي الدولة. أي بالضبط إيديولوجية المثقفين والسياسة الثقافية للدولة، لا خرافة البسطاء من الشعب. هذه السياسة الثقافية هي التي تفسر استمرار «الخرافة» لدى الأوساط الشعبية، وأكثر من ذلك تحول العقلانية الغربية المنقولة إلى المجتمع العربي إلى إيديولوجية لاعقلانية لاهوتية وخرافية من نوع جديد، أي إلى استلاب عقلي.

وإن نتائج هذه السياسة أخطر بكثير مما يصفه المثقفون المقلدون. إنه ليس استمرار وانتعاش الفكر الغيبي أو الخرافي أو الديني، وإنما انهيار الأسس الموضوعية لكل ثقافة حية، قومية موحدة، وظهور ثقافات ذات طابع أقوامي وأجناسي مغلق لاعقلاني. وضياع أحد أسس توحيد كل جماعة بشرية مستقلة ذات سيادة: التكلم بلغة واحدة، أي كلاماً مفهوماً من الجميع، والخضوع لمعايير واحدة والتمسك بمُثل ومبادئ وقيم واحدة تؤسس لسلوك اجتماعي وفردي منظم ومفهوم من الجميع، أي الثقافة بالمعنى العميق للكلمة التي تجعل أن أمة لها إرادة واحدة تجاه الكوارث الطبيعية والاجتماعية، وتجاه العدوان، وأن للفرد أيضاً فيها إرادة ومبادرة ومثلاً تحكم سلوكه وتجعل منه فرداً ضمن مجموعة بشرية تبادله المشاعر ذاتها، وليس مجرد حيوان في غابة تسيّره غرائز متناقضة للحياة والموت ورغبة غائمة في الخلاص الفردي.

إن دراسة الثقافة لا يمكن أن تتم في صعيد دراسة صحة هذه الفكرة أو تلك، أو بغرض تأكيد هذه الإيديولوجية أو تلك، ولكن بإبراز القواعد الثابتة نسبياً التي تتحكم بتطور أشكال الوعي ومنظومة القيم في مجتمع من المجتمعات، أي بدراسة الثقافة كعلاقة اجتماعية وكبنية اجتماعية خاصة تتمحور حول التواصل الاجتماعي.

والمشكلة الفعلية لا تصبح إذن مشكلة إفحام هذا الفريق أو ذاك بتفوق الفكر الجدلي أو الفكر المادي أو المثالي الخ... ولا بإقناع الشعب بمساوئ التخلف

الذهني وأخطار التعلق بالخرافة ولكن بالكشف عن عملية تكون منظومة القيم الجديدة أو ضياع كل منظومة قيم، والعوامل المختلفة التاريخية والاجتماعية التي تؤثر على هذا التكوين والضياع. وفي حالتنا العربية يجب البحث عن عملية تفكك وانهيار كل منظومة قيم، القديمة منها والحديثة، فلا القديمة استطاعت أن تتفجر ذاتياً وتستوعب حاجات العصر ولا الحديثة استطاعت أن تتجذر في الواقع وتستقل عن نسقها الأول: تكوين نخبة متميّزة متسلطة. وهذا الانهيار يعني انهيار كل قاعدة للسلوك، واحدة وموحّدة، في المجتمع وضياع الوحدة الثقافية وتدهور العقل. وذلك أحد أشكال التفكك القومي الذي أحدثه تغلغل العلاقات الرأسمالية في المجتمع التقليدي بالشكل الذي ظهر به. وفقدان مجموعة المعايير الاجتماعية الضرورية لكل تواصل اجتماعي ولوحدة الجماعة يعني أيضاً ضياع أسس التوازن العقلي وإنتاج المعارف وبلورة المفاهيم الأولى الضرورية لكل عملية معرفة.

باختصار نشأت العقلانية الغربية من الشك في كل المسبقات والنظم الفكرية القائمة من أجل تأكيد حرية الإنسان، حرية الفرد والجماعة القومية. أمّا العقلانية العربية فجاءت لتثبت النظام القائم وتبرره، نظام الحداثة والتبعية، باسم التقدم تارة وباسم موضوعية التاريخ تارة أخرى ولكن دائماً ضد حرية الإنسان. وهكذا تحولت هي ذاتها إلى نقل، إلى تقليد بمعنى الكلمة، تقليد للآخر لا تمسك بالتقاليد، وتدمير للبنى القائمة لا بناءً لقيم جديدة، وتدعيم لدولة لا إحياءً لمجتمع. لقد جاءت كنموذج لعقلانية، بل لعقلية خارجية ومجردة يتطلب تشغيلها إعادة تركيب الواقع المعاش على صورة النموذج الاجتماعي الأصلي الذي تمّ استقاؤها منه. وهنا تكمن أيضاً حدودها، إذ إن هذا التشغيل يفترض في الواقع إمكانية نقل سيرورة تاريخية واجتماعية كاملة، وكامنة وراء المفاهيم والعلائق المختلفة العلمية والإيديولوجية والرمزية المكوّنة لهذه العقلانية. لذلك لن تظهر العقلانية هنا كازدهار لمواقف وتوجهات أصيلة نقدية وموضوعية، بقدر ما ظهرت «كاستيراد» لنظريات وأفكار وتصورات جاهزة، أي منزوعة من سياقها الاجتماعي. وبما هي كذلك تشكل عقلانية النقل نفياً لكل تفكير عقلاني موضوعي. وهي لا تتطور ولا تنمو إلاّ بقدر ما تحتفظ بصلتها المباشرة بمصدرها الأصلي وتحيل إليه. وتقتصر أشكال إبداعها بالضرورة إما على صياغة القيم الغربية صياغة محلية، أي على الهجنة، أو على استعادة قيم تراثية تتمشى مع قيم الثقافة الغربية. فهي لا تملك بنفسها أي إمكانية على الإبداع الأصيل، وإنما تعيش على ما

تنجح في استيعابه وعرضه من إبداعات الثقافة الغربية السائدة أو الكلاسيكية التراثية.

ومن الحاجة العميقة إلى تغطية هذا العقم وتلك التبعية ينبع التمسك بالمذاهب والإيديولوجيات التطورية والكونية والشمولية. فأمام فقدان كل تصور تاريخي متسق وانعدام الزمانية الفاعلة، يخلق الإيمان بالتطور الدائم والحتمي والمتعاقب وهم السيطرة على التاريخ والإمساك بتلابيبه. وأمام الشعور بالهامشية واللافاعلية، تعطي الكونوية المجردة الوهم بالانتماء إلى إنسانية واحدة. وأمام القلق والخوف من المجهول ووهن المعرفة الذاتية يعطي الإيمان بالعلم وقوانينه الحتمية، الثقة العقلية والطمأنينة الروحية. وأمام المراوحة والركود الفكري والمادي يعطي مفهوم التقدم مظهر التغير الدائب والأكيد ويعوض عنه في الوقت ذاته. وأمام الانكسار النفسي يصبح الإيمان بالنصر التاريخي تعويضاً عن الهزيمة.

ويُغطى التراجع المستمر بوهم الثورة الدائمة، فيصبح المتقدم متأخراً والمتأخر من البلاد متقدماً، وتُحل المشكلة إذن بإخفاء مظاهرها. ولهذا أيضاً، يبدو توجه الثقافة الهجينة نحو المذاهب الشمولية التطورية والحتمية، التعويض الضروري عن الانحلال والتفكيك والتقهقر. ولا يخضع، أو لا ينبع أبداً من اختيارات عقلانية واعية. ولذلك تظل الماركسية المخفّضة إلى إيديولوجية علموية أحادية الجانب وسياسية المضمون، أي نافية لكل دور فعلي للعقل وللثقافة، قطب الجذب الرئيسي، ومحور تطور التيارات العربية الإيديولوجية جميعها، بما فيها التراثية منها، حتى لو رفضت الاعتراف بذلك. ولا تتحمل الماركسية مسؤولية ذلك، إذ إن الوقائع الاجتماعية هي الأكثر أثراً. وهي التي تعيد صياغة الماركسية وتفسيرها على ضوء مطالبها وحاجاتها. والأصح أن نقول، ليست الماركسية هي التي تغري النخبة المثقفة العربية، وإنما ما استمرت هذه الماركسية تحمله في صلبها من علموية وضعية ومن طوباوية تاريخية، وما ارتبط بها فيما بعد من إرادة التغيير والانقلاب الكوني الشامل المطابق لقوانين الطبيعة وللحتمية التاريخية. أي كل ما يعوض عن الركود ويلغي الشعور به.

فالقيم الفكرية والثقافية تتبدل بتبدل السياقات والنظم التي تندرج فيها. ويتغير مضمونها ووظائفها مع تغير حقل العلاقات الاجتماعية والثقافية القائمة في المجتمع الجديد الذي تدخل فيه. فيعاد توظيفها واستخدامها حسب ميزان القوى وحاجات الفئات والأفراد المتأثرين أو المرتبطين بها. وينطبق هذا على جميع القيم الحديثة التي دخلت إلى العالم العربي كالفردانية والعلمانية والعقلانية والقومية وغيرها. فالفردانية

التي تجسّد روح الاستقلال الذاتي للفرد وحرية مبادرته، تحولت في الشرق إلى نزعة فردية أنانية منحطة مضمونها نفي الآخر والسعي إلى المنفعة الشخصيّة الضيقة، وغياب أي شعور بالمسؤولية الجماعية. وسبب ذلك أنها انتزعت من الإطار الثقافي والاجتماعي الذي نشأت فيه وكانت مصدراً لتأكيد حرية فردية مبنيّة على احترام حرية الآخر ومحدودة بها، وهو ما عمقته التربية الوطنية ووجود الدولة الديمقراطية والشعبية القومية(1).

وتحولت العقلانية بالمثل إلى علموية ميكانيكية كما رأينا، لأنها ظهرت كنفي لكل تفكير أخلاقي أو إيديولوجي أو فلسفي، ولأن العلم الذي ارتبطت به اتخذ هنا أيضاً طابع المعرفة الحتمية المطلقة والمقدسة، لا طابع البحث والاجتهاد والنقد والتجربة. وصارت العقلانية تعني هذه المعرفة ـ الحقيقة التي تتعالى على كل شرط زماني أو مكاني، موحّدة تماماً بين الواقع والنظري. وتحول مفهوم العقل أيضاً حسب حاجات الصراع الإيديولوجي فأصبح شعاراً يقصد به الانتماء إلى معسكر ضد آخر، ونزع شرعية الكلام عن الخصم، كما تحول مفهوم الدين ليصبح تعبيراً عن هوية اجتماعية بعد أن كان يغطي نشاطاً روحياً وميتافيزيقياً. وهكذا نشأت عن هذا التحول سيرورات ذهنية تشجع على الانغلاق على الذات، وتمنع إمكانية الحوار أو المواصلة، وتحتمي وراء متاريس الألفاظ التي فقدت معادلها المفهومي وقدرتها الإقناعية بقدر ما تحولت إلى سمات صنمية، وانحدرت إلى مستوى وجود الرمز.

إن أساس النظرة العقلانية الحقّة هو الكشف عن منطق الأمور وترابطها الداخلي، أي عقلها الذاتي، لا من منطلق منطق قياسي مجرد واحد يسوّي بين مطالب المعرفة، ولكن من وجهة ترابط منهج كل معرفة مع مطلبها. فمطلب المعرفة العلمية هو البحث عن الحقيقة الموضوعية المجردة ما أمكن عن الهوى، ولا يمكن لمنهجها أن يكون إلاّ منهج تفسير الوقائع والكشف عن القوانين التي تحكمه، سواء أكان واقعاً طبيعياً أم اجتماعياً. ومطلب الإيديولوجية والعقائديات عموماً، هو إثبات فكرة مرتبطة بتغيير

---

(1) الجمهورية تعني بالضرورة حكم الشعب والديمقراطية. فإذا زالت السلطة الشعبية لم يعد هناك جمهورية. وإنما نظام حكم آخر. وقد كانت الثورة الجمهورية هي عتلة التحويل الديمقراطي في العديد من دول أوروبة. ولنلاحظ كيف أن كلمة جمهورية لم تعد تعني عندنا شيئاً على الإطلاق ومع ذلك نحن نستخدمها لوصف أنظمة ديكتاتورية. هذا مثال على تغير معنى المفاهيم والقيم. ما هي القيم. الجمهورية العربية؟

واقع اجتماعي، ومنهجها بالضرورة سجالي لا تعريفي. ومطلب العمل الفني هو خلق دلالات حسيّة جديدة، ومنهجه هو إقامة علاقات، أو إنشاء تركيبات أصلية وغير مطروقة في حقل الدلالات المعروفة.

وهذا يعني أنه من غير المعقول علمياً محاسبة السحر بمنطق العلم الطبيعي، وإلاّ لانتفى وجود هذا السحر من الأساس ولما كان هناك أي مبرر ممكن لنشوئه، لأن أصل السحر والشعوذة تكسير المنطق الطبيعي وتجاوزه. فمعقولية «خطاب» السحر قائمة خارجه، لا داخله. بل أكثر من ذلك، إن الخطاب الإيديولوجي يفقد أصالته وفعاليته ومبرر وجوده، عندما يتخلى عن منطقه الذاتي ويتبنى منطق العلم، كما يفقد الخطاب العلمي شرعيته إذا تبنى منطق الإيديولوجية وحل محلها.

وعندما نتحدث إذن عن عقلانية ثقافة أو عقل أو خطاب، لا بدّ أن نحدد مسبقاً ميدان المعرفة ونوعية الخطاب. وليس غرض الكلام هو بالضرورة مطلبه، أي ليس ما يصرح به المتكلم وثيقة عن بنية هذا الكلام. إذ كثيراً ما يكون الغرض المعلن معاكساً للمطلب الفعلي، وهذا من طبيعة كل كلام إيديولوجي. فكل كلام يطمح إلى أن يكون علماً أو أن يسم نفسه بالعلمية لأن العلم أعلى مراتب المعرفة وأكثرها تجرداً ونزاهة. وبهذا المعنى فإن العقلانية لا يمكن أن تساوي العلمية وإنما معيارها الموضوعية، أي مطابقة منطوق الخطاب لمقصده. وليست مطابقة خطاب لخطاب آخر، مهما كان حظ هذا الأخير من العلمية أو الموضوعية.

هل يعني هذا أن ليس هناك حقيقة، أو أن الحقيقة متعددة، ولكل متكلم أو لكل مقال حقيقته؟ أبداً. إن الحقيقة واحدة لكنها متعددة الأبعاد: مادية وروحية وفنية ورمزية ونفسية واجتماعية، لأنها ليست إلاّ خطاب الإنسان عن واقعه. ولأنها واحدة ـ متعددة ليس من الممكن الإمساك بها واستيعابها بنظرة واحدة أو أحادية، اللهم إلاّ إذا آمنا بالحدس المباشر والنبوئي. ويخطئ من يضع الحقيقة الروحية نقيضاً أو بديلاً للحقيقة العلمية لأنه يخفّض الواقع الإنساني إلى جزء منه ويختصره في الواقع الطبيعي. ويخطئ أيضاً من يخلط بين الواقع الروحي والواقع الطبيعي لأنه يفقد عندئذٍ كل قدرة على الرؤية السليمة والتميز. ويخطئ أيضاً من يعتقد أن العقل ينفي التباين والتناقض، لأنه يقلص الواقع الحيّ إلى واقع ميت ومجرد، أي إلى مفهوم، والعقل غير المفهوم. إنَّ الحقيقة تستوعب الوهم وتتجاوزه كما أن العقل يستوعب العبث واللامعقول ويدركه.

الكلام والمعرفة هما إذن بحث دائم عن حقيقة، بل تركيب مستمر لها وإعادة تركيب تفترض التبدل والتغيّر. ولو لم يكن الأمر كذلك لأصبح لدى الإنسان، خلال هذا التاريخ الطويل، رؤية واحدة وحقائق أبدية. ليس هناك حقيقة جاهزة وقائمة أبداً. إنما هنالك خلق دائم لها واكتشاف متجدد لقوانينها. وليس هناك عقلانية جاهزة أيضاً، إنما بناء مستمر لها. والاعتقاد بديمومة الحقيقة هو الوهم، وباستمرارية العقل كما هو، هو الخطأ. وكل جهود الإنسان الفكرية، في كل حقبة وكل زمان، نابعة من سعيه إلى تجاوز الوهم وتصحيح الخطأ: وهم الحقيقة الموروثة، وخطأ العقل الجاهز المكوَّن والمكوِّن. وليس للفكر من مبرر إلاّ تجاوز المعرفة النسبية دائماً بالواقع. لأن الواقع متحرك ومتغيّر في ذاته ومتبدل أيضاً بتبدل المتكلم والموضوع والشروط التاريخية والاجتماعية. ولا يرى الإنسان إلاّ ما تسمح له حدود نظامه الاجتماعي برؤيته.

لا شك أن هذا يطرح مسألة علاقة النظر بالواقع والوعي بالوجود. وهي مسألة جوهرية ليس لها مكان هنا. لكن يمكن أن نقول بإيجاز شديد، أن كل علاقة للإنسان بالواقع تمر لا محالة عبر الوعي. وهذا الوعي ليس هو بالضرورة مقلوب الواقع، ولا حقيقته المطابقة. إنه يشكل بحد ذاته كينونة تاريخية واجتماعية مستقلة يمكن أن تقترب أو تبتعد عن الحقيقة الموضوعية، أي أن تعكسها بصدق كما يمكن أن تبقى على هامشها. وليس هناك في هذا المجال قانون معطى منذ البدء. إنه أيضاً عنصر من عناصر بناء هذا الواقع.

إن تعميق وعينا بقوانين تفكيرنا، وضبطنا للمفاهيم وطرق البحث والاستدلال التي نستخدمها، ومراجعتنا الدائمة لمعارفنا ومسلَّماتنا، كل ذلك كفيل بأن يطور مصداقية وعينا ويدعم قدرته على الإلمام بالواقع ويزيد من استقلاله في النظر إليه. فالوعي الجماعي ينمو ويتطور ويتقدم وتتحسن قدراته وإمكانياته إذن عبر الخبرة والممارسة. ونستطيع أن نقول إن هناك تقدماً في المعرفة الإنسانية عامة دون أن يعني ذلك تقدماً حتمياً في كل ميدان، وفي كل مكان. فالتقدم العام لا يمنع التراجعات الجزئية التاريخية هنا وهناك، ولا يضمن تقدم العلم والمعرفة الموضوعية عند كل مجتمع دون تمييز. ولا يحصد كل مجتمع إلاّ ثمرة جهده الخاص.

IV

عدو الفضيلة

لعل أكثر ما يظهر فيه قصور العقلانية العلموية هو ميدان الأخلاق. وليس من قبيل الصدفة أن هذا الميدان لم يحظ ولا يحظى بأي اهتمام من قبل الفكر العربي الحديث، بل يكاد يكون حكراً على الفكر التقليدي والديني بشكل خاص. ولا نعني بالأخلاق، مكارم القيم، أو مبادئ السلوك الحسن، وهو المعنى الضيق والعامي لها. وإنما مجموع القيم والأفكار الموجّهة للسلوك، والمساعدة على تكوين اختيارات عامة تؤدي إلى تكوين صورة عن المدنيّة كما تراها كل حضارة، أو كل مجتمع، وما يسمى باللاتينية «الاتيك». وهي تختلف عن الأخلاق بالمعنى الشائع في أنها لا تطلب بالضرورة تحقيق الحَسَن، وإنما أيضاً الفعّال أو المريح أو المنتج، أو المتنوع أو العقلاني إلخ. أي أنها تضم كل الخصال التي تشجع على احترامها حضارة ما أو تستند إليها في إلهام الناس وحثهم على الممارسة.

وقد ارتبط معنى الأخلاق في الفكر الشائع بالامتثالية والتقليد الأعمى، وأحياناً المنافق، لعادات وقيم وقواعد يفرضها المجتمع على الفرد، وهي موروثة من الماضي. ولهذا فهي تبدو وكأنها أداة من أدوات تقييد الحرية وخنق الروح والرغبة الإنسانية. وليس ذلك في الواقع إلاّ نتيجة طبيعية لتراجع منظومة القيم التقليدية وعدم مساوقتها للواقع الاجتماعي. عندئذٍ لا بدّ أن يكون الرياء هو المخرج الوحيد لهذا التفاوت بين أخلاق الماضي وأهداف المستقبل.

فإذا تجاوزنا هذه الحالة الخاصة، لا بدّ أن ندرك أن للبشر في كل العصور وفي كل المجتمعات مصالح واهتمامات ورغبات متباينة وأحياناً متناقضة لا يستطيع الإنسان أن يحققها معاً. وهو مضطر كي ينظم سلوكه ويعطيه معنى إلى أن يختار بين هذه

الاهتمامات ما هو أبدى من وجهة نظر الأهداف والغايات التي يطلبها. والأخلاقية هي التي تبني هذه الغايات وتحدد القيم التي تساعد كل فرد على القيام بذاته ومن تلقاء ذاته، بالاختيار بين مصلحتين أو رغبتين، فتوجه إذن حياته بشكل عام، وتضفي على سلوكه ذاته قيمة إيجابية. ولا تنبع هذه القيمة في الحقيقة إلاّ من كون هذا السلوك يتقدم نحو تحقيق الغايات الأولى التي يعتبر الوصول إليها مصدر السعادة الفردية والتقدير الاجتماعي. فالمنظومة الأخلاقية تضم إذن تحديد هذه الغايات الكبرى والقيم الجزئية الموصلة إليها. وبدون هذه المنظومة لا يستطيع الفرد أن يقوم بأي اختيار، لأنه إما أن يقف عاجزاً عن المبادرة، لفقدان المقياس أو أن يعلق اختياره على ما تفرضه عليه الظروف، فيخضع للأمر الواقع ويتخلى عن إرادته الشخصية فيصبح آلة عمياء يتلاعب بها صاحب الإرادة الأقوى ويستخدمها لتحقيق مآربه.

وبعكس ما يتصور العقل العامي، لا يعطي انعدام هذه المنظومة والقيم المكونة لها حرية أكبر للفرد، بل يفقده في الواقع شرط الحرية ذاتها كما سوف نرى. وقاعدة الفعل الأخلاقي أن القيم الكبرى لا يضحى بها من أجل قيم أصغر، وأن المصالح لا ينظر إليها بمعيار تلبية الحاجة المادية أو المباشرة. وليس هناك إلاّ الثقافة لتحديد سلم الأولويات في هذا الاختيار. فإذا أخفقت الثقافة في ذلك، أو ضعف النظام الأخلاقي فيها، أصبحت قاعدة السلوك الوحيدة هي تحقيق الرغبات كيفما اتفق، دون اعتبار للجماعة، ودون مراعاة للمستقبل. وهذا من علامات تحلل الروابط الاجتماعية وزوال اللحمة المدنيّة. فكل مدنية تفترض انخراط الفرد في مشروع جماعي إنساني، هو الاجتماع المدني نفسه. وهو لا يقوم إلاّ على مبدأ التضحية بجزء مقابل الكل، ولا يتجسد إلاّ بصراع طويل لتأكيد مبادئ السلوك الأخلاقي. وليست المثل إلاّ المنارات التي يسترشد بها الفرد وتسترشد بها الجماعة لتحقيق الغايات الكبرى، وأهمها المدنية ذاتها، أي تجاوز الشتات البربري المتنازع إلى مجتمع مدني متفاعل ومنتج ومبدع لطاقات وحريات متزايدة لا توفرها إلاّ الحياة في مجتمع. وهذا ما يميز الاجتماع الإنساني عن الاجتماع الحيواني الذي يكون الصراع من أجل البقاء البيولوجي محور تاريخه، أو بالأحرى مصدر غياب التاريخ عنه.

وبهذا المعنى، يعني تبدل منظومة القيم ويفترض تغيراً مسبقاً في طبيعة الاجتماع، وفي الحضارة. إذ إن القيم لا يمكن أن تنفصل أيضاً عن نمط محدد من المعيشة والإنتاج. وقد كان الكرم على سبيل المثال القيمة الأساسية في منظومة الصحراء، وهي

مرتبطة بالأخوة والتضامن والنجدة التي بدونها تصبح الحياة مستحيلة في قسوة الصحراء وعزلتها. وبالمقابل تظهر الحرية، بما هي مناخ ومصدر تطور الفردية أو الفرديات الإنسانية وتحقيق الإرادة وحمل المسؤولية، منبع القيم الحديثة ومصبها.

وأهمية وجود منظومة قيم حديثة أو قديمة نابعة من أنها تقدم وسيلة لضبط السلوك الفردي من الداخل، وتتضمن إذن جميعاً ضوابط محددة، وخضوعاً لقواعد ثابتة، وتشكل أساساً للاستقرار الاجتماعي والمحافظة على النظام أو النسق القائم. فإذا ما أصيب هذا النسق بهزة عنيفة ودائمة أو بتغير عميق، زالت تدريجياً هذه المطابقة بين منظومة القيم وبين الواقع الاجتماعي، أي أن تحقيق الذات، وحيازة التقدير والاعتراف الاجتماعيين أصبحا يتعارضان مع احترام القواعد الأخلاقية المتبعة. عندئذٍ يكون تأثير المنظومة القائمة قد ضعف كثيراً ولم يعد يضبط فعلياً سلوك الأفراد.

وهذا ما حصل فعلاً مع نشوء النظام العربي الحديث الذي قام على شرعية التقدم واستدراك الفجوة الحضارية العالمية. فما كان صالحاً أخلاقياً من منظور تحقيق السعادة الأبدية الأخروية لم يعد يصلح في نظر الناس لتحقيق التقدم واللحاق بركب الحضارة. وبغض النظر عن أي تنظير صوري، ارتبطت أفكار التبديل والتغيير في المبادئ والمواقع والمراتب الاجتماعية، أي ارتبط هذا الانقلاب الشامل في الكون الذي دفعت إليه الثورة الصناعية، برغبة متزايدة للتحرر من التقاليد والانعتاق من القيود. وليس من الضروري أن يكون هناك انعتاق فعلاً، لكن الشعور بمواكبة التاريخ هو شعور طاغٍ، وهو مصدر الشعور بالحرية الجديدة والإنجاز.

بيد أنه إذا كان التحول نحو نظام الحرية قد نشأ عن صراعات وتوازنات داخلية مادية ونفسية في الغرب، وتأسس منذ البداية كنظام، أي كجملة من الضوابط الذاتية والخارجية معاً، فإنه ما كان يمكن أن يظهر في الشرق إلا في شكله السلبي أي كنفي لكل قيد، وتحرر من كل ضابط. وهكذا لم تصبح الحرية ترسيخاً لتقاليد جديدة في المعاملة والمسؤولية، بل تحولت إلى ثورة على التقاليد، كل التقاليد. ومن هنا ارتبط الكفاح ضد قيم الماضي باعتبارها عقبة أمام التقدم، بالكفاح من أجل قيم المستقبل التي هي حريات محضة. وبقدر ما سوّى الفكر المتمرد بين القيم الماضية والأخلاق، وحّد أيضاً بين قيم المستقبل والعلم، واعتقد أن الأخلاق عموماً فرع من فروع الفكر الماضي، وأساسٌ للمحافظة ومصدر للتأخر. وهكذا أصبحت الحرية رمزاً لنفي الأخلاق واستبعادها، وأصبح مجيؤها يتوقف على التطور العلمي، في المجتمع وفي

العقل معاً، أي أصبح الوعي العلمي يحل هنا محل الوعي الأخلاقي أو الضمير.

لقد اصطدمت الأخلاق منذ البدء بمفهوم الحداثة هذا. فهي تفترض لوجودها التسليم بمسبقات اجتماعية، أي بقيم إنسانية معطاة لا تحتاج إلى أن تبرر نفسها وإنما تعتبر نفسها مبرر كل نشاط وفعالية إنسانية، بينما تريد الحداثة أن تبني كل نشاط على العلم، وتعتبر أن كل ما لا يخضع للمعايير العلمية، بما فيه الفلسفة، جزء من أوهام الإنسان القديم وعاملٌ من عوامل استلابه. وبقدر ما أثبتت القيم الكبرى للاجتماع العربي الحديث، ونعني قيم التقدم والعلم، جاذبيتها، بدت القيم العربية القديمة جامدة ومنحطة. فهي، كما وُصفت أكثر من مرة، تحثُّ على الاتكالية والكسل والتعصب، وتدعم الجماعيّة والعشائرية المدمّرة للفردية، وتؤكد على العاطفة والروح وتقتل العقلانية والموضوعية. لقد نُظر إليها أكثر فأكثر على أنها القيود المفروضة بقوة الجهل وعطالة التقاليد على العقل والجسد والخيال معاً، وأنها سبب فقدان العرب مقدرتهم على استيعاب الحضارة العلمية، ومنشأ روح العبودية فيهم.

من داخل هذا السجن، وفي صراعه لتكسير جدرانه، حاول الوعي العربي أن يصوغ مفهومه لهذه الحرية التي هي انعتاق من كل أخلاق واستسلام لغايات العلم وحركته التقدمية. وكان من الطبيعي أن يبلور أفكاره وينسجها حول الغرب مرتع هذه الحرية وصانعها. إن من الأفكار الراسخة في الوعي العربي العامي والمثقف، أن ميزة الحياة الأساسية في الغرب هي أن الإنسان يحقق رغباته دون قيد، وأن الحرية الفردية تعني انعدام الضوابط الاجتماعية. بل إن من المثقفين من يكتب أن سبب تقدم الغرب ونهضته هو تخليه عن مفهوم الأخلاق وتوابعه. وهذه الصورة المبتسرة عن الغرب هي عامل من عوامل الصراع أيضاً في الفكر العربي بين المحدثين والتقليديين. فبينما ينظر الثوري إلى هذا الانعتاق المتخيل كمثال للتحرر لا بدّ من تعميمه محلياً حتى يستعيد العرب إنسانيتهم، ينظر إليه المحافظ على أنه مثال الانحلال والإباحية، والدليل الساطع على النقص الجوهري في حضارة الغرب وعلى حتمية انهيارها القريب. وبقدر ما يصبح هذا الغرب الخالي من الأخلاق رمزاً للتحرر لدى البعض، يصبح لدى البعض الآخر نموذجاً للعبودية الوثنية والطغيان. وفي الحالتين يبدو التحرر الغربي رديفاً في معناه لانعدام الرادع أو للانفلات في المطامع والشهوات، سواء كان تحرراً سياسياً أو مدنياً.

وإن جزءاً كبيراً من النقاش حول وضع المرأة في العالم العربي ناجم عن العلاقة

التي نشأت بين فكرة الأخلاق، أو التحرر من الأخلاق، وفكرة تحقيق الرغبات دون رادع. فقد تحولت المرأة في الواقع إلى مكثف لكل ميادين النزاع بين المحدثين والمحافظين، وإلى هدف التصويب الأساسي فيه. وكما أصبح تحجيب المرأة رمزاً لدى البعض للحفاظ على الأخلاق، ومصدراً لها، أصبح التحرر الجنسي لدى الفئة الثانية، رمزاً لتحدي نظام الأخلاق التقليدي. وفي كلتا الحالتين أصبحت المرأة الضحية الأولى لهذا الصراع، وعليها أن تحمل في الوقت ذاته ضغط الجناح المحافظ والجناح التقدمي من المجتمع وتسير بهما. وليس أمامها إلاّ الاختيار بين أن تكون أداة ووسيلة في يد هذا أو ذاك، أي أن تهدر شخصيتها أو تقلصها إلى جانبها الجنسي.

ولعل جاذبية بعض الإيديولوجيات الثورية قائمة أيضاً على الاعتقاد بأنها تتضمن النفي الفلسفي القاطع والعلمي للأخلاق، وأنها تمهد الطريق أمام الحرية المطلقة والشاملة على الأرض، وتبشر بزوال كل عامل قمع أو إكراه داخلي أو خارجي. ولذلك يجب ألاّ نستغرب أن يصبح من مستلزمات الثورية وشروطها استفزاز الجماعة في عقائدها وتقاليدها، والجهر بخرق المحرمات. فمن دواعي التقدمية مثلاً تعاطي ما يمنعه المجتمع أو تحرمه الأديان، ومن دواعي الثورية التمرد على القيم الاجتماعية والآداب العامة. ولا نبالغ إذا قلنا إن فكرة الالتزام بمبادئ وقيم أخلاقية أصبحت غريبة عن الوعي المحدث، وهي تعني إذا وجدت، سذاجة الشخص وبساطته، وتثير الشك في صدق موقفه، بل ربما دفعت إلى اتهامه بالمحافظة ومسايرة الأوساط الدينية.

وتصدر عن هذا التصور للحرية، أنماط غريبة من السلوك الفردي والجمعي قائمة على إباحة الفرد لنفسه أو لجماعته انتهاك حقوق الآخرين، وإنكاره عليهم كل ما يبيحه لنفسه وأترابه.

وما ينطبق على الفرد في علاقته مع الأفراد الآخرين من تبرير للغش والنفاق والازدواجية والاحتيال، ينطبق بصورة أخرى على الدولة في معاملتها للمجتمع. فهي تبيح لنفسها كل ما تنكره على غيرها، تحكم بالقوة وتعتبر استخدام القوة جريمة، تخرق القانون وتطالب الآخرين باحترامه. وبينما تتحول حرية التحرر من كل رادع إلى مصدر للأنانية والوصولية لدى الفرد، تصبح بالضرورة أساساً للعسف ومصدراً للحق المطلق وللسلطة المطلقة لدى الدولة. وتجد هذه العدمية الأخلاقية تعبيرها على الصعيد السياسي في إرجاع كل علاقة سياسية في المجتمع إلى علاقة قوة، وجعلها رديفاً للعنف والضغط والإكراه. وهذا يعني زوال الأسس المعنوية للاجتماع البشري، ومعه زوال

الشعور بالواجب الوطني وبالمواطنية. وهكذا بقدر ما تكون الحرية مطلقة أو تبدو للوعي تحرراً من كل قيد، وليس بناءً لنظام من العلاقات والالتزامات والمسؤوليات، أي أيضاً تحديثاً للرغبات والسلطات، فإنها تولّد القمع المطلق والعبودية الجماعية، إذ إن تحقيقها من قبل أقلية لا يمكن أن يكون إلاّ على حساب الأغلبية.

إن جوهر العدمية الأخلاقية، أي مضمونها، هو واحد في الدولة والمجتمع، إنه إلغاء فكرة الواجب. وهو المبدأ الذي يتجاوز المصلحة المباشرة والفردية ليعكس تسامي الإنسان أو قدرته على الالتزام تجاه الغير والتضحية في سبيلهم. وما الشعور بالواجب إلاّ ثمرة للشعور بشرف الانتماء إلى الجماعة، وبالرغبة في التماهي معها. فإذا عجز الإنسان عن الالتزام الجماعي أباح لنفسه كل ما استطاع أن يحرّمه على غيره. ولا شك أن المجتمع القائم على المصالح الآنية والأنانية لا يمكن أن يعرف الواجب والمسؤولية والتضحية. إذ إن المكاسب تصبح فيه المحرك الرئيسي لسلوك الناس. وما دام لا يقف حاجز أمام الصراع على المكاسب فمن الطبيعي أن تسود في المجتمع شريعة الغاب، وأن يقتل فيه القوي الضعيف والغني الفقير، وأن لا يشعر المنتصر بأي حرج في السيطرة على كل الثروات وحرمان الآخرين منها. وليس من المستغرب عندئذٍ أن تصبح الشكوى من غياب الأخلاق وانعدام الشعور بالمسؤولية لازمة يومية، وأن تنمو الحاجة، مع تطور العنف والنزاع، إلى ضرورة إيجاد رادع خارجي يفرض على الأفراد والجماعات الطاعة والانصياع والانضباط الآلي. إن ما يعتقد الفرد أنه يكسبه، بذكائه وحذاقته من غياب الرادع الأخلاقي «والقانون» الداخلي، يضطر في الواقع إلى دفع ثمنه أضعافاً من كرامته وحريته وإنسانيته. فالغش يعمل على المدى الطويل ضد مصالح الجميع، بل ضد وجود الجماعة ذاتها.

لا يمكن إذن للمجتمع المدني أن يقوم بدون نظام أخلاقي، لكن ما هو أصل ومصدر هذه الفكرة المترسّخة في الوعي العربي الحديث حول نسخ العلم والحضارة العلمية عامة للأخلاق كمنظومة اجتماعية، أي كيف جرت عقلنة هذا النسخ حتى أصبح انعدام الأخلاق يعني التقدم؟

في اعتقادنا أن مصدر هذه الفكرة هي الفلسفة الوضعيّة والسوقيّة ذاتها التي ترى في العلم هدف كل تقدم، وتنظر إليه باعتباره النمط الأعلى، أو المرحلة الأخيرة لتطور الوعي البشري. وأن هذا التطور قد قضى على كل أشكال الوعي الأخرى، أو حل محلها، فأصبح في الوقت نفسه علماً وأخلاقاً وأدباً. فكل ما هو غير علمي، أو لا

يمت إلى العلم بصلة هو من بقايا الماضي ومن مخلفات الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي والإيديولوجي والفلسفي. ولا بدّ أن يزول لأنه رمز التخلف وعقبة أمام انتصار الإنسانية النهائي. إن العلم قد جَبّ ما قبله، والتقدم جبّ الأخلاق، أو نسخها وأفقدها قيمتها. فإذا كان التقدم يعني زوال الأخلاق، فإن من المنطقي أن تصبح إزالة الأخلاق رمز التقدم.

في الواقع، إن تقليص التجربة الإنسانية الفردية والاجتماعية واختصارها إلى تجربة وممارسة علمية معرفية ومنطقية، والحكم على التجارب الروحية الدينية والأخلاقية والجمالية بالزوال، هو من مخلفات الوضعيّة الفلسفية الأولى التي تحولت في الشرق كما رأينا إلى علموية وتقنوية لاإنسانية. وقد جذبت هذه الفكرة بقوةٍ الوعي العربي لأنها كانت تقدم له في الحقيقة مبرراً وحجّة عقلية مقبولة للاندفاع في تدمير المدنية العربية التي أصبحت غريبة على التاريخ الحديث، بهدف الاندماج في الحضارة. وليس هذا التدمير إلاّ استجابة تلقائية لنظام الغلبة الصاعد وتأكيداً على توسع نفوذه.

ويتماشى هذا التقليص في التجربة الإنسانية إلى جانبها العملي أو المادي، مع فكرة النهضة التي بدت للعرب مرتبطة منذ البداية بتحقيق تقدم في الفعّالية الإنتاجية والمادية: في القوة والكفاءة والمهارة العلمية والتقنية والعسكرية. وأصبح على العقل أن يطور نفسه بما يفيد في إحراز هذا التقدم، وأصبح العلم لذلك جوهر العقل ومطلبه باعتباره أداة التقدم ومفتاحه وخلاصته. وقد تجاهل المثقفون بشكل عام أن للعقل، وللثقافة التي تصدر عنه، كنظام معقد من المفاهيم والمطالب، وظائف أخرى لا تقل أهمية عن إحراز النهضة والتقدم المادي أو العلمي. ومن هذه الوظائف تحقيق وحدة الجماعة مثلاً وبناء إنسانيتها، أي القيم التي تحكم سلوكها، وتؤسس لمدنيتها، وتدفع إلى التضحية في سبيلها. ومن الواضح أن ليس لهذه الوظيفة علاقة مباشرة بمستوى تطور القوى المنتجة، ولا بتطور أنماط الإنتاج. فكما يمكن للمجتمع الصناعي أن يعيش في أزمة اجتماعية وروحيّة عميقة ويتحول إلى مجتمع بربري، يمكن أيضاً للمجتمع الزراعي أو الرعوي أن يكون مجتمعاً مدنياً تتسم العلاقات بين أفراده بالإنسانية والعدل والقانونية. وبالمثل، يحتاج الإنسان في المجتمع القائم على الصيّد إلى إرضاء رغباته الفنيّة، وتغيير الواقع في الخيال ومزجه بأهوائه، بالدرجة نفسها التي يحتاجها الإنسان في المجتمع الالكتروني.

ولذلك فإن تطور العلم والمعرفة والتكنولوجية لا يلغي حاجة المجتمع إلى

منظومات معيارية ونظم أخلاقية وفنية، بل هو يستدعيها أو يستدعي إعادة بنائها بقدر ما يجعل المنظومات القديمة ضعيفة التأثير والنفوذ. وكل مجتمع محكوم إذا أراد أن يبقى، بإعادة اكتشاف نفسه، وتقديم أهداف وقيم أساسية لأفراده تضفي على أعمالهم وحياتهم معنى إنسانياً سامياً، أي تجعلهم قادرين على تحقيق إنسانيتهم، وتُربيهم طريق هذا التحقيق. ففي سبيل ذلك يكافح الأفراد وتضحي الجماعات، وتنتج وتخترع وتطور العلوم والتقنية أيضاً. وليس من قبيل الصدفة أن المجتمعات التي تفتقر إلى العلم والإبداع هي نفسها التي تنهار فيها النظم الأخلاقية والمعنوية وتزول لديها المشاعر الإنسانية.

ولهذا فإن المطالب المعنوية والدينية والروحية ليست غير معارضة للعلم، ولكنها مرتبطة في تطورها وغناها بتطوره أيضاً. فهي جميعاً تعبير عن ذات واحدة، وإرادة واحدة في التحقق والإنجاز. والفكرة التي تقول بأن المرحلة العلمية قد قضت على المرحلة اللاهوتية أو الميتافيزيقية بمعنى ألغت المطالب الروحية والنفسية والجمالية واللاعلمية، هي نتاج للتخبط الذي تعيش فيه المجتمعات النامية التي فقدت أسسها المعنوية التقليدية ولم تحرز التقدم المنشود. فازدهار الوعي والإنتاج الديني والفلسفي والأدبي والفني، وقيم التواصل عموماً، لم تكن في أية حقبة ماضية أعظم مما هو عليه اليوم في المجتمع الغربي، مجتمع الإبداع العلمي والروحي معاً دون منازع. والنمو الأخلاقي يتماشى دائماً مع النمو الحضاري ولا يتنافى معه، لأن الحضارة تخلق فائضاً في الوعي لا تعبر عنه القيم المنفعيّة والتبادلية ولا تستوعبه. وما الانحطاط والبربرية إلاّ تقلص النشاطات الفكرية المتعددة والمتنوعة، وتحولها إلى نوع واحد متشابه ومتماثل من السكولستيك الديني أو العلمي أو العلمي ـ الديني، كما كان سائداً في القرون الوسطى وكما هو في طريقه إلى السيادة في العالم العربي. فكما أن أخلاق المدنية تنبع من فضيلة التضحية والمجانية والكرم، فإن أخلاق البربرية تقوم على المنفعة المباشرة التي تستجيب للصراع الذي لا يرحم من أجل البقاء، وتستخدم الدين والعلم معاً كوسيلة لهذا الصراع.

فإذا كانت الأخلاق ضرورية لكل اجتماع بشري، ما هو مصدرها، وكيف يكتسب المجتمع بنية أخلاقية؟

لا بدّ أن نميز هنا بين قيم أساسية صبغت وعي الإنسان منذ بداية تكوينه للمجتمعات، وتجسدت في لوائح ووصايا رئيسية ما زالت حتى اليوم سائدة المفعول،

وبين الإطار المرجعي الذي يتفرد كل مجتمع في سندها إليه. فالقيم الأخلاقية الرئيسية موروثة في ذاكرة المجتمع الإنساني، ونابعة من الخبرة التاريخية العامة كشرط لبقاء كل اجتماع، أمّا الإطار المرجعي فإنه يختلف باختلاف المجتمعات، وهو الذي يحدد طرق التربية وتكوين الشعور الأخلاقي أو الضمير فيها. وهذا لا يعني أن منظومة القيم، أو على الأقل أولوياتها لا تتبدل مع تبدل الزمن، ولا تتأثر بالإطار المرجعي. وإنما يطرأ عليها الكثير من التعديل. فقد أدى إسناد القيم الاجتماعية إلى الوحي، بعد أن كانت تستند إلى سلطة أرضية ملكية مقدسة، إلى تطور كبير لمفاهيم الإنسانية والعدالة والكرامة والمساواة والحرية، بينما أثار انفصال الأخلاق عن الدين في مرحلة لاحقة، خَلْقَ قيم جديدة، والتحرر من قيم قديمة ومخاوف وشكوك متعددة. وقد أتاح هذا الانفصال أيضاً تمييزاً أفضل لحقل الأخلاق عن حقل القانون. وفي الحالتين أدى تبدل الإطار المرجعي إلى ثورة حقيقية جديدة في ميدان الأخلاق.

ففي الحالة الأولى أصبحت قدسية النفس الإنسانية وكرامتها جزءاً من القدسية الإلهية، واستقلت عن أهواء السلطة لتصبح أساساً للمساواة في الإنسانية، إذ أصبح جميع الناس أبناء الله، وأصبحت عبودية الجميع له، شرطاً لمساواتهم أمامه. وبذلك ضمنت الأخلاق لنفسها القوة والديمومة، وصار من الممكن للاجتماع البشري أن يتجاوز الممالك الصغيرة إلى الامبراطوريات العالمية الكبرى التي طبعت تاريخ آسيا والشرق جميعاً بطابعها المنفتح والإنساني والتعددي، وشكلت من جميع الوجوه ثورة في مفهوم الإنسان ونظرته إلى نفسه وإلى رسالته في الحياة.

ومع ما أصاب هذه الأخلاقية الدينية من تراجع وضعف مع تطور الحضارة ونفاذ الجذوة الأولى الروحية، دعت الحاجة إلى إعادة بناء هذه القيم الإنسانية على أسس جديدة. فنشأت فلسفة أخلاقية حديثة جعلت من العقل السند الأساسي لها، بما هو ملكة مشتركة للحكم عند جميع الناس، وخلف حدود الأديان والأجناس. وقد ترافقت هذه الثورة العقلية في مجال الأخلاق بنمو مفهوم الإنسان كعضو في مجتمع، وبنمو مفهوم الجماعة القائمة على تعاون الأعضاء من أجل سعادتهم وتدبير شؤونهم ومضاعفة قدراتهم وحرياتهم. وهو مفهوم جديد بالمقارنة مع ما كان سائداً من تمحور الجماعة حول زعيم ملهم أو مقدس، أو حول فكرة مقدسة رسالية.

وما حصل في هذه الثورة التي بدأت تختمر في المجتمعات الغربية منذ نهاية القرون الوسطى، وبسبب ما شهدته هذه القرون من عسف وتفريط بالقيم الدينية، لم

يكن يعني إلغاء الأخلاق، بقدر ما هو تحقيق الفصل بينها وبين الدين، أو بالأحرى تأسيسها على مصادر جديدة، وجعلها أخلاقاً مدنية. ولذلك فإن الأخلاق العقلية التي أسست نفسها على فكرة الواجب كما عبر عنها الفيلسوف الألماني كنت لم تلغ المبادئ القديمة التي تحرم القتل والسرقة والكذب والغش، إلخ، ولكنها أبرزت أن الحفاظ على هذه القيم والمبادئ لم يعد ممكناً إلاّ إذا استند إلى قناعة عقلية. ولم يكن هذا التطور في الواقع إلاّ أحد مظاهر حركة العقلنة العامة التي شهدها المجتمع الغربي في القرون الماضية، كمحاولة لرأب الصدع الذي خلقه تحلل الإيديولوجية الدينية وفسادها. وما كان لها مع ذلك أن تنشأ لو لم تتحقق من قبل وحدة الإنسان وقدسيته في الأديان السماوية أو المقدسة.

وقد أدى ذلك إلى نشوء مفهوم جديد للأخلاق مرتبط بفكرة الواجب التي نمت وظهرت مصداقيتها مع نمو الحياة المدنية القومية وتطور دور الفرد في الجماعة ومشاركته لها أفراحها وأتراحها. وقد عبّر عن هذا التطور نشوء مفهوم السيادة الفردية، دليل المساواة الأخلاقية والتي ليست في الواقع إلاّ الانعكاس لسيادة المجتمع وحريته. فأصبحت حرية الفرد وسيادته مصدراً لحرية الأمة وسيادتها، كما أصبحت سيادة الأمة وحريتها ضمانة لحرية الفرد وسيادته.

ونجم عن ذلك أيضاً فلسفة جديدة للحق، وتحرر مفهوم الحقوق ذاته من القيود والأطر الثابتة التي كان يفرضها تقديس القيمة. فأصبح من الممكن نشوء حقوق جديدة على قاعدة الإجماع البشري ومع تطور العقلية والحساسية العامة. وهكذا ظهر هذا الانفصال بين الديني والأخلاقي كتأسيس لأخلاق جديدة، وكمصدر لتحرر الأخلاق ذاتها من المحرمات، ومن فكرة المحرم ذاتها. ودخل في ذهن الإنسان الذي يعيش هذه المدنية أو يتأثر بها أن التحرر من الدين هو تحرر للإنسان. ولهذا بقي تعميق مفهوم الحرية وتجسيده في حقوق اجتماعية وفردية متزايدة هو نبع الشعور بالالتزام الأخلاقي، أي بالواجب تجاه الجماعة. فإذا فسد أو ضعف تأثيره، فسد أيضاً الشعور الأخلاقي وفتح الباب أمام احتمال عودة الأخلاق الدينية كسند ممكن ومرجع قائم، وإلاّ جعل من تشديد أجهزة القمع والضبط والمراقبة الوسيلة الوحيدة الباقية لفرض الالتزام الخارجي على وعي فقد في ذاته كل ضابط داخلي.

ويفيدنا هذا في فهم الأزمة الأخلاقية التي يعيشها المجتمع العربي، والتي تتجسد بنظرنا في عجز التحديث عن تقديم إمكانية لنشوء أخلاق عقلية، في الوقت الذي يدمر

فيه بانتظام السند الديني للأخلاق. ويرجع ذلك إلى أسباب نابعة من طبيعة الحداثة نفسها، وإلى أسباب أخرى نابعة من الثقافة العربية، ومن العلاقة الخاصة التي تربط فيها بين الدين والمجتمع.

فبعكس ما حصل في الغرب، نجح الإسلام منذ أيامه الأولى في أن يوحد بين الدين كمصدر لأخلاق فردية خاصة، وبين الشريعة (القانون) كمصدر لنظام اجتماعي سياسي «مدني». ولعل ذلك نفسه راجع إلى أن الإسلام استطاع منذ البداية أن يوفق بين حاجات الحرية الشخصية وحاجات بناء السلطة، ولم يضطر إلى إحداث القطيعة بينهما. وهكذا تطوّرت بشكل موازٍ ودون تناقض يذكر النزعات الروحية والصوفية مع المنظومة الفقهية التي حاولت أن تستوعب التغييرات الاجتماعية وتفتح باب التأويل والتفسير والاجتهاد العقلي، وتطور طرائق عقلية جديدة مثل القياس والإجماع تلغي التقيد الحرفي بالنص، وتغني التجربة العقلية. وباختصار لم يحصل في هذه التجربة ما يدعو إلى الفصل العميق بين الجهد العقلي الإنساني والوحي الإلهي، بل اعتبر هذا الجهد مكملاً للثاني، وموافقاً له، ومن هنا استنتج المسلمون أن الإسلام دين ودنيا. والواقع أن الأديان لا تختلف فيما بينها حول اهتمامها بالروحي والمادي، بالفردي والعام معاً، ولكن مضمون التجربة الإسلامية الأساسي هو نجاح الإسلام إلى وقت قريب في التوفيق بين مقتضيات الدين والدنيا، أي في تطوير المسائل الأخلاقية والسياسية والقانونية التي تواجه الجماعة المدنية على قاعدة من السند الديني. ولم يضطر من أجل حفاظه على الدنيا وتحقيق مكتسباته المدنية إلى التخلص من الدين أو شن حربٍ شاملة عليه، كما حصل في المجتمع الأوروبي. ولهذا لم تظهر العلمانية كمطلب أساسي في إيديولوجية التقدم الحديث الأولى. بل بالعكس، اعتبر المصلحون الأوائل أن تدعيم الشعور الديني وتنقيته هو الوسيلة الأساسية لتدعيم الشعور الأخلاقي، وتقوية الشعور بالواجب والالتزام بقضايا الجماعة والتضحية في سبيلها.

وفي الواقع ليس هذا التطور حكراً على الإسلام أو على المجتمع العربي. فقد استطاعت بلدان كثيرة، آسيوية وغربية أن تحقق عقلنة المجتمع، أي تطوير نظمه الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية أيضاً بما يتلاءم مع حاجات العصر الصناعي، دون أن تضطر إلى إعلان الحرب على الدين، بل وبالتكيف مع الحقيقة الروحية وأحياناً بالتفاهم معها والاستناد إليها. وقد اعتبرت البروتستنتية التربة الروحية لنشوء الرأسمالية الأكثر نشاطاً وفعالية في قسم من أوروبا، وما زالت المرجع الروحي لها.

ومن جهة ثانية لا يمكن مقارنة سيرورة الحداثة العقلية في العالم العربي، بما حصل في المجتمع الأوروبي في القرون الماضية. ولعل أهم ما يمكن الإشارة إليه هنا، هو أن القيم العقلانية كونت في الغرب الحديث مصدر ثورة روحية وإنسانية عميقة، وهي الثورة التي تتسم بها المجتمعات في عصر نهضتها وتوسعها. ولذلك كانت نتائجها الأولى هي الإصلاح الديني الذي عنى أساساً الإحياء والبعث للعقيدة وتفجير طاقاتها المختزنة التي قيدتها الكنيسة، ولم يكن يعني كما يشاع إضعاف الدين. وقد التقت المجتمعات الغربية في هذا الإحياء الديني والعقلي معاً نفسها وحققت تضامنها واستقلالها تجاه الكنيسة والدولة معاً، أي تجاه السلطة. وبالمقابل، يظهر الأخذ بالقيم العقلية أو العلمانية في الشرق، ومنذ البداية، كدعوة للتخلي عن القيم الروحية والمعتقدات والأخلاق معاً. وهو يحصل في سياق تدهور لمواقع المجتمع أمام صعود المدنية الغربية، وتفاقم الهيمنة الأجنبية، وإضافة إلى ذلك وبسببه، يبقى دعوة سلبية، ولا يحمل في طياته أي مشروع واضح وملموس لبناء نظام اجتماعي جديد منتج وإنساني ومستقر.

فبقدر ما ظهرت عقلنة القيم والأخلاق في الغرب كباعثة للأمل، وحاملة لعلاقات جديدة إنسانية، ولثورة سياسية تتيح المشاركة المتزايدة في السلطة وتحقيق المواطنية، وتفصل بين الدولة والإيديولوجية الرسمية بحيث تمكن المواطنين من التماهي مع الدولة رغم اختلاف الدين، والانتماء إلى الجماعة رغم تعدد المذاهب، ظهرت العقلنة العربية كوسيلة لاستبعاد الجماعة عن السلطة، وأداة علمية وتقنية لتحديث الدولة الاستبدادية وقتل الروح الجماعية، والتفريط بالقيم الروحية والإنسانية. وبقدر ما أصبحت الدولة الحديثة عقلانية، وتمكنت من فرض التبعية المطلقة على الجماعة، جعلت من سيادتها محصلة لفقدان جميع الأفراد لسيادتهم وحريتهم. لذلك بدل أن يحصل هنا تقدم باتجاه استقلال الأخلاق عن الدين، واستنادها إلى العقل، حصل في الواقع انتكاس من نموذج الأخلاق الدينية، إلى نموذج الأخلاق البدائية التي تتجسد من خلال التماهي مع زعيم قائد وملهم، يشكل الولاء له والإيمان به مصدر كل سيادة ومنبع الحق والأخلاق. وأصبح صنع القائد المقدس الذي يملأ على الناس حياتهم ويضيؤها بكل الشموس هو محور الفعل الأخلاقي وجوهره. أي باختصار لم تعن العقلنة هنا تجديد ميتافيزيقا الأخلاق، وإحياءها، بقدر ما عنى التضحية بها لصالح ما اتفق على أنه التقدم العلمي، وما ظهر فيما بعد على أنه السلطة الجديدة. ولعل هذا

يفسر المصير المؤسسي الذي لاقته فكرة العلمانية ذاتها. فبعد أن كانت تقضي بالفصل بين الدولة والكنيسة، وتحرير السلطة من العقيدة التي تحرمها من ممارسة العدالة والمساواة تجاه جميع أعضاء الجماعة، أصبحت تعني تمسك الدولة والسلطة بدينٍ أو بمذهب سياسي وحرمان المجتمع من أي دين. فبقدر ما بقي هذا الأخير خارج السلطة أصبح يشكل المصدر الرئيسي للقيم التي تساعد على تكوين عصبيات وآليات تضامنٍ وجماعات مناوئة تتعارض مع رغبة السلطة في فرض سيطرتها الشاملة وفي تحويل نفسها إلى دين[1].

ولعل هذا يفسر أيضاً الموقف الانفعالي للعرب من الإسلام، وانقسامهم بين التمسك الشكلي بكل ما يمت إليه بصلة حتى لو لم يكن من صلب الدين، وبين الوقوف ضد كل ما يشير إليه دون تمييز. والأصل في ذلك أنه ما زال المصدر الأول للأخلاق، في الوقت الذي تتحول فيه الأخلاق إلى الملجأ الأخير لإنسانية عربية، خانها التاريخ وغدرت بها المؤسسات القانونية والسياسية والاقتصادية. فهو بالنسبة للبعض خشبة الخلاص الوحيدة، وهو بالنسبة للبعض الآخر العائق الرئيسي أمام الانعتاق والتحرر من كل قيد، ومن كل التزام جماعي. ويعكس هذا الموقف الانفعالي أزمة التربية العربية ومأزقها. ويطرح سؤالاً أساسياً وخطيراً هو، من أين يأتي الإطار المرجعي لمنظومة القيم التي تنظم سلوك الناس وتحدد ولاءهم في مجتمع معين؟ وهل من الممكن اختيار هذا المرجع، أو هل هو مسألة اختيار أم هو ثمرة لتطور موضوعي وتاريخي للثقافة القومية ذاتها وأحد إبداعاتها؟

هل يكفي مثلاً أن ينادي مسؤول أو مثقف بأهمية هذه القيمة الفكرية والاجتماعية أو تلك حتى تصبح مقدسة؟ وهل يمكن إسناد المنظومة الأخلاقية إلى إرادة حاكم أو مشرع، أو إلى الإرادة بشكل عام؟ وما الذي يجعل الفرد يؤمن مثلاً أن القتل شر حتى لو كان له فيه مصلحة جزئية أو كلية؟

قد تبدو هذه الأسئلة غريبة بالنسبة لإنسان تشبَّع بالقيم الأخلاقية لكنها تشكل في الواقع، وبالنسبة للباحث الاجتماعي، المسألة الجوهرية في موضوع الأخلاق. وما

---

(1) ليس للعلمانية بالمعنى العميق للكلمة إلا ترجمة واحدة، هي حرية الاعتقاد والتعبير. وطالما اعتبرت مذهباً بحد ذاتها يفرض نفسه على الآخرين، فقدت جوهرها، وأصبحت مناقضة في قيمها الأساسية لما تدعي هي نفسها التعبير عنه. وهذا يفسر أيضاً مأزقها في العالم العربي.

يحصل في المجتمعات النامية من تبديد في الأرواح والثروات واختلاس وتلاعب بالمصالح العامة وبمصير الجماعات وحياتها، يُبين إلى أي حد يؤدي انحلال السند الروحي للأخلاق إلى فقدان الرادع الذاتي.

بالتأكيد لا يشعر المجتمع بأهمية هذا الرادع الذاتي إلاّ عندما يفقده ويشعر بالآثار الخطيرة الناجمة عن ذلك. والحال أن اكتساب الشعور الأخلاقي لا يتحقق حسب إرادة النظم أو الأشخاص، ولا ينشأ بالأوامر والنواهي ولا بالقوة، إنه ثمرة لتطور بطيء وتاريخي للمدنية وللحس الجمعي الذي يرافقها ويعكس علاقات الأخوة والتضامن التي أثبتت الخبرة العملية والتاريخية ضرورتها ومصداقيتها معاً. والدين نفسه لا يستطيع أن يكون منبعاً للأخلاق إلاّ بقدر ما ينجح، كعقيدة جامعة وإطار تعاون وتضامن بشريين، في إثبات هذه الأخوة، أي واحدية الإنسان التي تجعل من إيذاء الآخر والاعتداء عليه اعتداءً أيضاً على الذات. ويمكن القول إن اندفاع الإنسان نحو الإنسان وتماهيه معه هو فطرة مصدرها تضامن النوع. والنظام الاجتماعي هو الذي يطورها ويجعلها أساساً واعياً للعلاقات الاجتماعية أو يدفع إلى زوالها. وهي مكتوبة في ثقافة كل مجتمع وتاريخه. ولا تستطيع الأمم والشعوب أن تغير منابع أخلاقها كما تشاء وحينما تشاء، أي لا تستطيع أن تبدل بنيانها الثقافي عندما تريد. إن مراحل التجديد وتغيير الأسس المعنوية والعقلية طويلة ومعقدة، ولا تحصل إلاّ في إطار انقلاب اجتماعي عميق الجذور كذاك الذي شهدته الثورة الصناعية.

ولعل نظرة سريعة على حياة الأجيال الجديدة في بلاد العالم الثالث التي فقدت سندها الأخلاقي كافية لرؤية الفراغ الروحي الذي تعيش فيه وانعدام الأفق والأمل والإيمان بشيء سوى المشاركة الوهمية والسرابية بحضارة استهلاكية ليس لهم منها إلاّ القشور. ولا يخفف من شعورهم بالحرمان إلاّ قناعتهم بالدونية والسقوط، وغربتهم في عالم لا يعرفونه ولا سلطة لهم عليه. هكذا تظهر الحداثة، كانخلاع للإنسان من كل إطار اجتماعي ومعنوي «وإنتاج موسع» لحشود المشردين الذين ينتظرون على باب المجتمع الاستهلاكي حضارة الصورة والصوت المصبوغين بالعنف والدم.

ضد هذا الانخلاع والتشريد، وضد هذا المصير الحزين تستجمع بعض الجماعات قواها المعنوية «القديمة»، ومنابع قيمتها التاريخية، في حركة يائسة لحفظ مدنيتها المهددة. ومن الطبيعي أن تشعر الفئات الأكثر حظاً في الاندماج بالحضارة، أن هذه الحركة تخنق فرص ازدهارها وتقدمها وتحجب عنها الشمس. لذلك يشتد الصراع بين

أنصار الحداثة والتقليد كلما زاد ضغط الحضارة هذه وبدت على المستوى الأخلاقي تحرراً للنخبة الاجتماعية من كل قيد.

إن التمسك بالأخلاق والقيم الإنسانية والاستنجاد بها كانا وما يزالان سلاح الضعيف الذي يحلم بوضع حدٍّ بذلك للقوة، وبناء العلاقات الاجتماعية على مبادئ الأخوة والمساواة. وبالمقابل لا يمكن للانحلال الأخلاقي إلاّ أن يعطي لمفهوم التسلط بالقوة أبعاده الشاملة، ويجعل من اغتصاب حقوق المستضعفين وسيلة للترقي والثروة والاندماج الموسع في الحضارة العالمية. وهذا ما يفسر فساد الطبقات الحاكمة في العالم الثالث بغض النظر عن النظام السياسي. فتحطيم القيم الإنسانية الواحدة لا يمكن أن يؤدي إلاّ إلى تبرير التفاوت الاجتماعي وتدعيم سلطة القوة. ولهذا فإن الدين يطمح في هذه الحالة إلى تجاوز حدوده كمنبع للأخلاق ليصبح قاعدة للسياسة ولحركات سياسية، بقدر ما تزداد الحاجة إلى سلطة أخلاقية تظهر كبديل مباشر عن لاأخلاقية السلطة المدنية.

فبعكس ما يعتقد المحدثون، لا يؤدي تحطيم الدين كمنبع للأخلاق بالضرورة، إلى ظهور أخلاق مدنية مستودة على العقل، أو إلى إبعاد الدين عن التأثير في الحياة الاجتماعية. ولكنه يمكن أن يؤدي إلى تحويل الأخلاق إلى إيديولوجية سياسية تجعل من الطهرية مصدر شرعية لسلطة جديدة دون أن تكون هي نفسها بالضرورة سلطة أخلاقية أو أن تلتزم بالمبادئ الإنسانية التي تنادي بها، والسبب في ذلك أن الدين نفسه يقلّص إلى جانبه السياسي. وهذا ما تساهم فيه أيضاً النخبة الحديثة إذ تجعل من مسألة العلمانية أساساً لمناقشة كل المسائل الأخرى المتعلقة بالدين.

إذن ليس لمقولة الأخلاق العقلانية أو العلمية أي معنى. فالأخلاق ترتبط بقيم يدعمها الإيمان الجامع بها والتسليم لها. وهي مفاهيم تلقنها الثقافة للأفراد، وليس فيها اكتشافات ولا اختراعات. وهي لا تتبدل حسب الطلب. ولا تقاس من حيث عقلانيتها وإنما من حيث هي موجودة أم غائبة. وهي لا تطلب من أجل ما يمكن أن تجلبه من تقدم مادي أو علمي، وإنما تطلب لذاتها، ولما تحمله من قوة تأليف وتضامن جماعي. وليس المهم فيها إلى أي سند ثقافي تحيل نفسها وإنما مضمونها. إن من خدع التاريخ أن يظهر التحلل من القيم والتدمير الذاتي الذي يجره تغير الحضارات، في مظهر التقدم والإنسانية. ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن يدان فكر العالم الثالث بالتطورية الرجعية منها والتقدمية، ويصبح في عمقه وبهذا المعنى فكراً سلبياً قوامه

تقديس الانقلابية والقوة والقسر والتعصب ورفض التفاهم والحوار والتسامح والتعدد والتبادل الحر.

ولعل من مظاهر فشل بناء الأخلاقية الاجتماعية على أسس عقلية جديدة في العالم الثالث، والعالم العربي جزء منه، أن الثقافة التقليدية عموماً هي التي أصبحت التربة الخصبة لنمو القيم الحديثة نفسها والدفاع عنها، قيم الحرية والاستقلال والوطنية والكرامة والإنسانية والعدل. فهي التي غذت حركات المقاومة ضد السيطرة الأجنبية وسياسات التمثل ومحو الشخصيّة، وهي التي دعمت الإرادة الجماعية في التصدي الأساسي لمخاطر نمو الدولة الاستبدادية والسلطة المطلقة. وهي التي تحفظ للجماعة الحد الأدنى من التوازن، ومن القواعد التي تضبط سلوك الناس وتوجه ممارستهم وتعطيهم مبرراً مقبولاً لحياتهم، وتخفف عنهم ضغط ديناميات التفتت وتحطيم البنية الاجتماعية الناجم عن تطور عملية «الحداثة» وتدمير المدنية العربية. وهي التي ما زالت تمتص صدمات الفشل في ميدان التنمية الصناعية، وتقاومها من خلال علائق التكافل العائلي وتحريم التبذير، والاحتفاظ بنمط استهلاكي كفافي غير مكلف، يسمح بتحديد الحاجات وتقليص خطر زيادة الاستهلاك بما لا يستطيع الإنتاج أن يتحمله. إنها ما زالت تشكل الرأسمال الاجتماعي المعنوي الوحيد الذي تعيش منه وعليه الجماعة القومية، وتقي نفسها به من السقوط في البربرية. لكن هذا لا يعني أنها سوف تستمر إلى ما لا نهاية، أو أنها سوف تبقى فعّالة. وليس من المؤكد أن زوالها سوف يفضي إلى نشوء بديل لها. والأمر يتعلق كما سوف نرى بمصير الثقافة العربية نفسها ومستقبلها.

V

الزمن الموحش

كما أظهرت العقلانية العربية الحديثة عجزها عن تقديم نظرية منتجة في تنظيم التجربة أو الممارسة المعرفية والعلمية التي أغناها الانفتاح على العلم الغربي، وكان جوابها لا يتعدى الدعوة إلى الأخذ بهذا العلم، وكما أظهرت قصورها عن تنظيم التجربة الاجتماعية التي فجرتها القيم الجديدة الوافدة، فانتهت إلى إلغاء الحاجة إلى مثل هذا التنظيم، بدت أيضاً عاجزة عن تنظيم التجربة الفنيّة والإبداعية التي فتح أمامها تجديد صورة العالم ورموزه ومعالمه وسماته آفاقاً لم تكن تعرفها من قبل. ولذلك انعدمت في الفكر العربي الحديث أية نظرية أصيلة وجديّة في الأدب والفن، تعطي لهذا النشاط الإنساني المتميز شرعيته، وتبين أصول التجديد فيه. والسبب الأساسي لذلك هو أن العقلانية كما وصفناها تنكر من الأساس إمكانية الوجود الشرعي لمثل هذا النشاط الذي يبدو لها منذ البدء منافياً بامتياز للعلم، ولا مكان له في نظام العقل الذي نظر إليه كنشاط مساوٍ للعلم. وإذا سمح له بالوجود فذلك من قبيل التساهل مع نشاط ثانوي يشكل نوعاً من التسلية البريئة لفريق من الناس المقطوعين عن المجتمع، والمصابين بنوع من المسّ الجميل. ولا تصبح لهذا النشاط قيمة فعلية وتستحق الاهتمام، إلاّ عندما يصبح هو ذاته أداة أو قناة لتمرير قيم عقلية أو اجتماعية حديثة أو تراثية.

وفي هذا المجال يكفي أن نتذكر المناقشة التي حصلت في الثلاثينات من هذا القرن، والتي رد فيها مصطفى صادق الرافعي، ممثل تيار الأصالة والتراث، على طه حسين، داعية الحداثة والتجديد في ذلك الوقت. فقد قدم كل منهما حججاً عقلية لا علاقة لها من قريب أو بعيد بالنظرية الجمالية ولكنها مرتبطة إما بالدفاع عن تراث الأمة

وقيمها ومقدساتها أو بالدفاع عن قيم الحداثة العقلية والعلمية والموضوعية.

وفي فترة لاحقة تبلورت هذه المعارضة بين القديم الباطل والحديث المشرق في الأدب والشعر، حول مفاهيم ذات طابع إيديولوجي ـ سياسي أكثر وضوحاً. وامتد النقاش بين أنصار الأدب التقدمي والأدب الرجعي الذي يحمل، أو افترض أنه يحمل، القيم التقليدية. وولدت نظرية الواقعية الاشتراكية المحلية التي تربط جمالية الأدب أو تقلصها بـ / وإلى المحتوى الإيديولوجي. وعاشت النظرية الأدبية العربية على هذه الأفكار إلى أن جاءت ترجمة النصوص اللسانية المعاصرة فعملت في الجو الأدبي العربي عمل النار في الهشيم، وتبنّاها الكتّاب والنقاد معاً. فقد أصبح من الممكن استيعاب النشاطات الرمزية والمجازية من منطلق العلموية حتى لو بقي ذلك على مستوى تحليل الشكل. وهكذا انتقل النقد فجأة من الإلحاح على المضمون إلى التركيز على النص وعلاقاته الشكلية، ومن أدب الثورة إلى ثورة الأدب.

في حقيقة الأمر لم يتغير شيء. فمشكلة الإبداعية الأدبية كانت قائمة وما زالت على زيادة القدرة على إدخال القيم والدلالات الفنية الحديثة، في الأدب العربي، ولم ينتظر الكتّاب والأدباء نظرية الفن أو تنظيراتها حتى يقوموا بهذا الإدخال. إذ إنهم يدركون بحسهم الأدبي أن قدرتهم على استيعاب هذه الدلالات الجديدة هي التي تحدد مكانتهم في إطار الإبداع العالمي العام، وتعطي لأدبهم القيمة التي يأملون، وتقربهم من الجمهور الحديث الذي يحلمون به. ولم تقم النظرية الأدبية الحداثية في هذا المجال إلاّ بإضفاء الشرعية على ممارستهم هذه من خلال الحجج العقلية التي تقدمها لدعم هذه الممارسة. ولذلك بقيت النظرية الأدبية الحديثة هنا أيضاً دعوة للحداثة الفنية أكثر مما هي مسعى عقليّ منظمّ لتحليل هذه الحداثة وضبطها والسيطرة عليها من منظور الممارسة المحلية القائمة. أي أنها لم تفد في شيء أولئك الذين يقومون عملياً بها. ومن الطبيعي أن يؤثر فقدان نظرية إبداعية من هذا النوع سلباً على الإبداع الأدبي العربي، ويبقيه على مستوى الاقتباس التلقائي عن الخارج، ويجعله بالتالي ميالاً إلى تعقّب كل جديد، واعتبار الإبداع قائماً في سرعة التأثر بالخارج وسعته. هكذا أصبح الإبداع الأدبي الغربي هو النموذج المحتذى لكل إبداع، وأصبح معيار كل تجربة محلية قائماً في درجة محاكاتها إيجابياً لهذا النموذج. وأصبح دور النشاط الأدبي والفني العربي هو في الواقع إعادة إنتاج المخيّلة الرمزية الغربية في فضاء العقل العربي. وعندما نتحدث هنا عن النظرية الأدبية فنحن نقصد بالطبع النظرية الجمالية التي لا

يشكل موضوع الإبداع الأدبي بالمعنى الضيق للكلمة إلاّ أحد عناصرها. فالأمر يتعلق إذن بكل ما يتعلق بالموقف الجمالي الذي يميز جماعة أو حضارة ما، وينعكس في آدابها كما ينعكس في معمارها وفنونها المختلفة. وجوهر الموقف الفني أو الجمالي كما يقول ج. ستولنتيز هو «التأمل المنزه عن الغرض لأي موضوع مدرك، ولأجل هذا الموضوع بالذات»[1]. وهو يحدد ميدانه بأنه: «سيطرة الإنسان الواعية على عالم المواد والحركات الذي ينبغي على الإنسان أن يستوطنه وعلى عالم الدوافع الباطنية والعمليات الآلية التي تؤلف كيانه الباطن»[2] وقريب من ذلك ما يقوله الجرجاني عن الشعر من أنه الذي لا يمكن أن يقال إنه صدق، وأن ما أثبته ثابت وما نفاه منفي. أي أنه لا يناقش بمعايير الصدق والكذب التي يقاس بها الكلام العلمي لأنه توليد لدلالات جديدة تعبيرية لا إنتاج لقضايا نظرية. وبهذا المعنى فإن كل موضوع يتناوله الإنسان له طابع جمالي أو يمكن أن يتناوله من زاوية جمالية: فالكتابة يمكن أن تكون، مهما كان موضوعها جميلة أو ركيكة، والبناء يمكن أن يكون جميلاً أو ركيكاً، وقس على ذلك في المدينة والمنزل والغناء والكلام والحركة إلخ.

وفي هذا الميدان الجمالي كما في ميدان المعرفة والعقيدة، غزت الحداثة العقل الخيالي ـ الرمزي العربي وأحدثت فيه شروخاً كثيرة. فقد تغيرت مع تغير أنماط الحياة والاستهلاك والإنتاج معالم العالم اليومي المعاش وسماته كما تغيرت دلالاته. ولم يمر وقت طويل قبل أن تدخل إلى الوعي العربي أشكال وأجناس وطرائق التعبير الأدبي والفني الحديثة، ثم منتجات الثقافة وموضوعاتها الأكثر انتشاراً. ومنذ اللحظة التي أدرك فيها مثقفو العرب فنون وآداب الغرب، رأوا ما فيها من دينامية وحيوية وتوتر، ومن تجديد هائل في محتواها وشكلها بالمقارنة مع القيم الوسيطية السائدة، ومن تنوع شديد يعكس ظهور الشخص الإنساني كفردية حرة وفاعلة ومتميزة، بل مناوئة للهوية الجماعية التعميمية. وقد بدا لهم عالمهم الخيالي ـ الرمزي التقليدي عالماً فارغاً من المعنى ترداديأ ومملاً مسكوناً بالأشباح أكثر مما هو تعبير عن الواقع أو إحالة إلى الحقيقة الواقعية. وبدت القيم الفنية الأدبية، التصويرية والسماعية والكتابية قيماً متكلفة، بالية ورتيبة لا توحي بأي حياة. وبدت القصص والأساطير الكبرى الموجهة سخيفة ولاعقلانية وعاجزة عن تفسير شيء. وأصبح الإصلاح شعاراً عاماً يعني

---

(1) الجماليات وفلسفة النقد الفني، بوسطن 1960، ترجمة فؤاد زكريا، بيروت، ص 45.

(2) سانتيانا، العقل في الفن، ص 4.

الاستفادة من الحداثة ومعطياتها لبث الدم في هذه الأدبيات الراقدة أو لاستبدالها بأفضل منها - دون خوف ودون تردد. وأصبحت الحداثة الفنية واقعاً يومياً يعبر عن نفسه في طريقة التفكير والعمل واللباس والأكل والتسلية والبناء. واحتلت الأجهزة الحديثة الفضاء الثقافي العربي بأكمله ودفعت إلى الهامش كل ما يمت إلى القديم بصلة. وأصبحت شيئاً فشيئاً مطلباً عاماً، ومحور اهتمام الجمهور بكل فئاته وطبقاته دون أن يكون للمثقفين من تحديثيين وتراثيين أي أثر يذكر في خلق هذه الحركة أو في إيقافها. فلم يكن هناك حاجة لإقناع أحد بأهمية التلفزة أو جمالها، ولا كان هناك أثر لتحريم الصورة الظاهرة فيها. بل إن اقتناء الأجهزة الحديثة من كل نوع هو اليوم من علاقات الدخول في الحضارة والمشاركة فيها. وإذا أراد الرأي الشعبي ذاته إظهار تقديره لشخص أو لأمر قال إنه كالأوروبيين أو من إنتاجهم.

ولم يكن ما حصل للمثقفين أفضل من ذلك. يقول عبد الرحمن شكري: إن آداب اللغة العربية قد فسدت «حين ساد الجهل البلاد العربية في العصور الأخيرة، فإن سنّة التقدم تقتضي الاطلاع على ما يستحدث في الآداب والعلوم. وكلما كان الشاعر أبعد مرمى، وأسمى روحاً كان أغزر اطلاعاً، فلا يقصر همته على درس شيء قليل من شعر أمة من الأمم (. . .) وما عجبت من شيء عجبي من القوم الذين يريدون أن يجعلوا حداً فاصلاً بين آداب الغرب وآداب العرب، زاعمين أن هناك خيالاً عربياً. وإذا قرأ الشاعر العربي آداب الأمم الأخرى، أكسبته قراءته جدّة في معانيه وفتحت له أبواب التوليد»[1]. ويقول العقاد مبيّناً انقطاع حبل التأثر المحلي، والأصول الروحية الغربية لأدب جيله «فالجيل الناشئ بعد شوقي وليد مدرسة لا شبه بينها وبين من سبقها في تاريخ الأدب العربي الحديث، فهي مدرسة أوغلت في القراءة الإنجليزية، ولم تقصر قراءاتها على أطراف من الأدب الفرنسي، كما كان يغلب على أدباء الشرق الناشئين في أواخر القرن الغابر. وهي، على إيغالها في قراءة الأدباء والشعراء الإنجليز، لم تنس الألمان والطليان والروس والإسبان واليونان واللاتين الأقدمين، ولعلها استفادت من النقد الإنجليزي فوق فائدتها من الشعر وفنون الكتابة الأخرى. ولا أخطئ إذا قلت إن هازليت Wiliam HAZLIT، هو إمام هذه المدرسة كلها في النقد لأنه هو الذي هداها إلى معاني الشعر والفنون وأغراض الكتابة، ومواضع المقارنة والاستشهاد»[2].

---

(1) عن صدمة الحداثة، ص 89.

(2) شعراء مصر وبيئاتهم، ص 191 - 192، وكذلك المرجع الأول، ص 79.

وقد بالغ فريق من المثقفين في السخرية من الثقافة العربية ولغتها وآدابها تحت تأثير فتنة الآداب الغربية وأقوال بعض المستشرقين، ونادوا بالتخلي عن اللغة الفصحى والاستقلال عن التاريخ والتراث العربيين. وعلى هؤلاء رد محمد كرد علي يقول: ومن هؤلاء الشعوبيين في مصر رجل يزعم أن الإسلام دين بدوي يتسم بكراهية الترف، وبشدة الإيمان بالوحدانية، وأن الوهابيين اليوم يمثلون روحه أصدق تمثيل، فقوطعت الفنون الجميلة لأن البدوي يكره بطبيعته جميع ضروب الترف والحضارة، وهو نفسه يعيش في صحراء لا يحتاج معها إلى فنون الحضارة من عمارة وتصوير ونقش ولذلك حرم التصوير والتماثيل. والموسيقى والغناء أصبحت للسكارى. والرسم يبني ذوق الأمة والدرامة سليقة النقد الاجتماعي وأن تعصبنا للشرق تعصب للقديم أكثر مما هو للشرق، نستمسك بالشرق لكي نتعلل به في كراهية الغرب، ونستمسك بالقديم كبرياء وأنفة من أن يقال إن حضارتنا قد أفلست أمام حضارة أوربا[1]. ويتابع:

قال: وليس علينا للعرب أي ولاء. وإدمان الدرس لثقافتهم مضعفٌ للشباب ومبعثر لقواهم، فيجب أن نعودهم الكتابة بالأسلوب المصري الحديث، لا بالأسلوب العربي القديم. ويجب أن يعرفوا أننا أرقى من العرب، وأن ندرس العربية الفصحى كما ندرس الآشورية والبابلية، وأن ننظر إلى لغة النابغة والمتنبي كما ننظر إلى اللغة الروسية أو الإيطالية، وأن العربية ليست لغتنا ولا نستفيد منها، وأن لنا من العرب ألفاظهم فقط لا لغتهم بل بعض ألفاظهم. قال وكل من اختبر هذه اللغة يعرف أن قاسم أمين ولطفي السيد كانا على حق عندما نصحا باستعمال العامية المصرية بدلاً منها. . . وقال إن من تأمل أحوال الأمم الناهضة يعرف أنه ليست أمة تنهض في العالم الآن إلاّ وتنسلخ من قديمها سواء أكان هذا القديم آسيوياً أم غير آسيوي. فاته أن العرب ليسوا كلهم سكان بادية وأن الإسلام لا ينكر الرفاهية. هو يريد أن يمزق شمل العرب ويأتي على رابطتهم اللسانية فيحلها جملة واحدة كما انحلت رابطتهم السياسية، ولغة القرآن هي التي حمتهم كل هذه المدة على كثرة ما لاقوا من عنت الدول الشرقية الإسلامية، ومن عنت الدول الغربية النصرانية. هو يستشهد برجلين يقولان بزعمه هذا القول في إحلال العامية بدل الفصحى، وهما قد كتبا تآليفهما بالعربية الفصحى، ولو كتباها بالعامية لكان سبيلها الدفن ساعة تولد[2].

---

(1) الإسلام والحضارة العربية، القاهرة 1934، ص 43 ـ 44.

(2) م.ن. ص 44 ـ 45 ـ 46.

ومثل ذلك ما جاء في رد مصطفى صادق الرافعي على أصحاب التحديث فقال إن الأديب يكون أو يعتبر نفسه مجدداً «إذا جرى في انتحال الأدب مجرى التكذيب والرد والنقيصة والزراية عليه وعلى أهله، والخبط ما بين أصوله وفروعه»[1]. وغاية الأديب من هذا النوع هي «أن لا يستخرج من بحثه إلاّ ما يخالف إجماعاً أو يغيب فضيلة أو يفُضّ من دين أو ينقص أصلاً عربياً جذلاً بسخافة إفرنجية ركيكة أو يحقّر معنى من هذه المعاني التي يعظمها أنصار القديم من القرآن فنازلاً»[2].

في ميدان الآداب كما في الميادين السابقة أثارت الحداثة إذن هزة عنيفة في القيم ومعايير التذوق الفني، وأدت إلى فتح باب جدل لم ينته ولن ينتهي بسرعة. ولكن جوهر ما أنتجته في هذا المجال هو دون شك شعور عميق وشامل بفقر المخيلة العربية القديمة بالصور والمعاني والأفكار مقارنة مع الواقع الجديد، ورفضاً تلقائياً لها أو للاستمرار في العمل في إطارها. وليس الرد العنيف لرجال مثل كرد علي والرافعي، وغيرهما كثير، إلاّ ثمرة للشعور بعمق الردة عن القديم في المجتمع وتفاقم التعلق بالحديث. ولذلك لم يأخذ الرد بالاعتبار المعايير الفنية والجمالية بقدر ما ركز على ما يتضمنه هذا النقل عن الغرب من تهديد للأسس القومية والدينية للجماعة.

ومع غياب نظرية جمالية جديدة تؤطر لهذا النقل وللممارسة، أي تضبط آلية التجديد وتحول دون انهيار معايير الجمالية وبالتالي الذوق العام. كان لا بدّ أن تتحول الحداثة في العمارة كما في الموسيقى والأدب والفن، إلى تقليد أعمى ونقل عشوائي وفوضوي دون ضابط، ودون اعتبار لظروف البيئة وخصائص اللغة، والتراث الثقافي، والقيم الاجتماعية. وكان من نتيجة ذلك تطور أشكال لا انسجام فيها ولا اتساق حتى أصبح النشاز في ذاته قيمة فنية أصيلة. فلم تنتج الحداثة، كما كان يؤمل أصحابها، نماذج فنية حيّة مماثلة للنماذج الغربية، ولكنها أنتجت أشكالاً هجينة تنبع قيمتها على الأكثر من مناهضتها للقديم وتحديها له ومغايرتها للعادات والتقاليد والقيم الفنية التراثية، أي في الواقع مما تحمله من قيم التمرد الإيديولوجية ورفض الذات، ومما تعكسه من مواقف سياسية واجتماعية.

هكذا أخفقت الحداثة في التوليف بين العناصر الغربية الوافدة والعناصر المحلية

---

(1) تحت راية القرآن. القاهرة 1963، ص 200.

(2) م.ن.

لإبداع نظام متسق من الدلالات الفنية، سواء أكان ذلك في ميدان العمارة أو في ميدان الموسيقى أو في ميادين الآداب والفنون الأخرى. ولم تستطع لهذا السبب بالذات، أن تصبح منبعاً للإبداع وللتجدد من الداخل، أو بالأحرى لم تصبح حداثة عربية، بل بقيت تستقي عناصر تجددها وتقدمها من الارتباط المباشر بالحداثة الغربية والاعتماد عليها، أي أن النقل أو التقليد للنماذج الغربية أصبح يستدعي نقلاً وتقليداً أوسع وأعمق ولا يجد شرعيته ومبرر وجوده إلاّ في هذا التوسع. وأصبح نفي التراث وإزالة تأثيره شرطاً لنمو الإبداع الحديث ومطلباً أول له، مما فاقم من عمق الأزمة وحدّتها.

ولا تكمن المشكلة إذن في النقل عن الغرب أو في وجود الثقافة الغربية، إذ ليس هناك ما يمكن أن يقف حائلاً أمام تدفق الدلالات والمعاني والرموز الجديدة القادمة من الغرب مع قدوم الحضارة وفي إثرها، من موضوعات استهلاك وطرائق عمل وإنتاج وتفكير ما دامت الثقافة الغربية حاضنة للحضارة الراهنة ومنبع إبداعاتها. ولكن أصل المشكلة هو نحن، أي طريقة تعاملنا مع هذه الدلالات وقدرتنا على التحكم بها وإدماجها في سياق المنظومة الخيالية الرمزية المحلية، وتوظيفها ضمن هذه المنظومة، وبقصد تطويرها وإغنائها. فمن المؤكد أن الفشل في هذا لن يقود إلاّ إلى تفجير هذه المنظومة وتفكيكها وجعلها أثراً بعد عين.

وهنا أيضاً لم تكن نظرية الحداثة في الأدب إلاّ غطاء لغياب أية نظرية فعلية في الإبداع الفني والأدبي. ولم يقم أصحابها في الواقع إلاّ بالدعاية لعملية موضوعية تجري بمعزل عن إرادتهم، بل رغماً عنهم. ولم يكونوا فيها إلاّ أدوات تستخدمها السيطرة الثقافية لتوسيع دائرة نفوذها. والسبب في ذلك أن نظرية الحداثة الأدبية اعتبرت الحقيقة الفنية خاضعة للقوانين العلمية نفسها التي تحكم الواقع التجريبي، واعتقدت أن قوة الفن وجاذبيته وجماليته ليست نابعة من معاييره الذاتية والرمزية، بقدر ما هي ثمرة للقيم العقلانية والإيديولوجية التي يحتويها. وقد عملت الإيديولوجية الوضعيّة هنا كما في ميدان الأخلاق على التقليل من أهمية الاستقلال النسبي للمنظومة الرمزية ـ الخيالية الخاصة بكل ثقافة، بل إنها تجاوزت ذلك إلى موقف أكثر سلبية طابقت فيه بين هذه المنظومة وما أطلقت عليه التراث الخرافي المتخلف. فهي ألغت إمكانية الفن والإبداع الجمالي، منذ اللحظة التي ألغت فيها شرعية الأسطورة والخرافة. ونظرت إلى الآداب والفنون والثقافة الشعبية عامة على أنها تجسيد لقيم تقليدية بالية، وتعبير عن الجمود والرتابة والفقر والتأخر واللاتاريخية. ووضعت في مواجهتها الفنون

والآداب والرموزية الغربية الحديثة باعتبارها مثالاً للقيم الحيّة وللحضارة والتقدم والعقلانية، وبالتالي للإبداع والتوليد. ومن هنا أصبح الانفتاح على الغرب وآدابه هو ذاته وفي ذاته نظرية في الجمالية وفي التجديد الفني. ومن هنا أيضاً ظهرت النظرية الجمالية العربية المعاصرة كنظرية في الحداثة لا في الإبداع، وظهر الإبداع كثمرة طبيعية وتلقائية للحداثة ـ الشكل[1].

تقضي الحداثة من حيث الشكل بنقل النماذج وأنماط التعبير والصيغ السائدة في الثقافة الغربية واستلهام ما تجسده من أصناف أدبية روائية وقصصية ومسرحية وشعرية وتصويرية، وتضمين العمل الفني أكثر ما يمكن من الصور والإيقاعات والإشارات التاريخية والرموز الاصطلاحية والأسماء الأعجمية والتراكيب اللغوية والأساطير والميثولوجية الغربية عموماً. ولا شك أن هذا النقل والاستلهام والتضمين قد أعطى في المرحلة الأولى دفعاً قوياً للفنون والآداب العربية وأغناها بذخيرة لا تنضب من الدلالات الفنية النابعة من التراث الإنساني، والذي لم تكن تعرفه من قبل. وعلى أساسه نشأت وتبلورت الفروع الأدبية الجديدة حتى أصبحت هي السائدة في التجربة الفنية العربية.

ولكن أزمة النظرية الحداثية هذه لم تلبث حتى ظهرت عندما تحقق التطابق بين أشكال التعبير الفني العربي والعالمي. وبعد أن كان معيار الجدة بالمقارنة مع التراث كافياً ليضفي قيمة على العمل الفني، أصبح من الضروري أن يخضع هذا العمل لمعايير الإبداع العالمية. وعندئذٍ زاد الشعور بأن الإنتاج الأدبي الحديث في العالم العربي يفتقر إلى الإبداع الفعلي والأصالة، أي الطرافة، وأنه رغم مسايرته للأشكال الفنية العالمية، لم ينجح في أن يكون عالمياً. وظهر أن الحداثة ليست كافية كي يكون للعمل الأدبي قيمة فنية أصيلة. وسبب ذلك في الواقع أن ديناميّة الإبداع تتنافى مع التقليد، وتنبع مباشرة من القدرة على إطلاق الطاقات الدفينة والكامنة في نظام خيالي ـ رمزي تابع لكل ثقافة، وذلك بقدر ما تكون هذه الثقافة مجسدة وملخصة لتاريخ تطور الجماعة، وتراثها وتوازناتها ومشاريعها وطموحاتها وآمالها وآلامها. والحال أن الجمالية العربية

---

(1) ما زال موضوع النقاش الأساسي في هذا الميدان هو الدفاع عن الأدب الحديث أو الشعر الحديث ضد القديم أو العكس، كما لو أن حداثة الموضوع أو قدمه هي جوهر قيمته الفنية. ومع زيادة الانخراط في الحداثة يصبح النقاش دفاعاً عن النماذج الأحدث ضد النماذج الحديثة، لكن الأقل حداثة. هكذا يصبح الأكثر تقليداً هو الأكثر إبداعاً.

الحديثة أرادت أن تكون منذ البداية بناء لمنظومة خيالية - رمزية جديدة، ونفياً للمنظومة القديمة التقليدية بما هي حاملة لقيم بالية، أي أرادت أن تكون إيديولوجية، وأن تؤسس لإيديولوجية. وهو ما يعني في هذا السياق نفي الخصوصية والاستقلالية الجمالية، وربطهما مباشرة بالمعركة الاجتماعية.

وهكذا افتقر الإنتاج الأدبي الحديث إلى نظرية نقدية جمالية تغربله وتنقيه وتفرز فيه بين الغث والثمين والمجدد فعلاً والمقلد. وافتقر إلى نظرة فلسفية تلقى على الممارسة الفنية لتستمد منها قواعد جمالية جديدة تقود الفعالية الفنية الجديدة وتوجهها وتساهم في تطويرها في اتجاه التأصيل الثقافي. حتى أن تقويم التراث نفسه أصبح خاضعاً لمعيار التقليد «الجديد»، وأصبح من قبيل المديح أن يقال إن هذا الجانب أو ذاك من التراث يبدو وكأنه وليد اليوم، أو بالأحرى كأنه مماثل لما في الغرب.

لكن النسج على منوال ما هو غربي لا يشكل حتى الآن المصدر الأول للإبداع الفني فقط، ولكنه يشكل في الوقت ذاته نهايته وسقفه أيضاً. فهو في الوقت الذي يمده بالوسائل الضرورية للتجديد، يقيم أمامه جداراً يستحيل اختراقه، يفصله عن التجربة الحيّة الشعورية والاجتماعية للمحيط الذي يعيش فيه، ويشكل بالنسبة إليه نوعاً من الحجاب والغلالة التي تمنعه من الانغماس في الواقع المحلي والتجذر فيه وتحويله إلى نبع لا ينضب لإبداعات أصيلة ودائمة. فهو يبقى لذلك كأصيص الزهر الموضوع في «الصالونات» الرسمية، لا يستطيع أن يجاري في اندفاعه وعنفوانه وغناه ومعناه أيضاً أشجار الحقول ونباتاتها.

إن تحويل الحداثة ذاتها إلى معيار للإبداع يعني في الواقع فقدان أي معيار وتفسير الشيء بذاته. وهي لا يمكن أن تعني في النهاية إلاّ القدرة على استنساخ آخر ما يظهر في الغرب، مصدر التجديد والتحديث، والتسابق بين «المبدعين» على ذلك لتأكيد تفوقهم في الحركة الإبداعية، وهذا لا يعني قتل أساس الإبداعية فقط، ونعني به الذاتية، ذاتية المبدع وذاتية الجماعة التي يأخذ العمل الفني قيمته منها، ولكن يعني أيضاً قتل الإبداع ذاته، وتحويله إلى مجرد تعميم لدلالات فنية وجمالية ظهرت في مركز الحضارة أي إلى بدعة، وذلك حتى لو بدا ذلك للمقيمين في الأطراف نوعاً من الكشف والابتداع.

ولعل الشعور العميق بمأزق الحداثية كنظرية جمالية تعكس الحط من قيمة

المنظومة الخيالية الرمزية لكل ثقافة، هو الذي سمح بتطور نظرية الالتزام في الفن والتركيز على المضمون والقيم الاجتماعية التي ينقلها، ودفعها إلى الواجهة. حتى ليكاد الفن يتحول على أيدي بعض النقاد والكتّاب إلى وسيلة للثورة الاجتماعية، بل إلى بديل لها. ولا شك أن هذه الثورة الكلامية التي لم تنجح في أن تكون تثويراً للكلام وإطلاقاً أو تفجيراً لطاقاته الدلالية، قد واكبت حقبة سياسية اصطبغت بصبغة النهضة السياسية ورافقت وهم الثورة الاجتماعية. وأصبح التحليل الإيديولوجي، والكشف عن القيم التقدمية أو الرجعية في هذا العمل الجمالي أو ذاك هما معيار النقد والتمييز. ولم يكن من المستبعد أن يحصل التهجم على عمل أو رفضه وإنكار وجوده إذا بدا لناقده غير ذي قيمة إيديولوجية مباشرة، أو إذا خالف في إيديولوجيته أو «رؤيته للعالم» أو مواقفه وأفكاره، أفكار الناقد ومواقفه. إذ إن الشعور السائد هو أن الحرب شاملة وتجري على كل الصعد وفي كل الميادين. وليس في الحرب مكان أو مجال للترف الجمالي، أو للتسامح مع الخصم مهما كانت خصائله وإبداعاته.

ولا يعني هذا الموقف في الواقع إلاّ محاسبة العمل الجمالي بما هو جزئي فيه، أو بما ليس له في «جوهره وذاته نصيب». وهذا يؤكد عدم الاعتراف بالمكانة الخاصة أو المتميزة للعمل الجمالي والفني عموماً. عندئذٍ تصبح المقالة السياسية أو الاجتماعية هي الأجمل لأنها الأكثر قدرة على التعبير عن الأفكار والقيم. فلا يكون للعمل الفني قيمة إلاّ بقدر ما يتجاوز هذه الأفكار ويترجمها، إذا صح التعبير، إلى دلالات حسيّة تأخذ معناها من قوة المشاعر التي ترتبط بها في سياق منظومة خيالية ـ رمزية تشكل خزاناً للتجربة الشعورية التاريخية الجماعية.

قد يبدو التناقض هنا كبيراً بين النظرية الحداثية الشكلية التي تربط الجمالية بتجديد الشكل، وبين النظرية الإيديولوجية التي تقود إلى رؤية اجتماعية، بل أخلاقية، تستلهم نظرية محاكاة الواقع أو المثال الكلاسيكية. بيد أن هذا التناقض يجد حله في مفهوم الحداثة العام والغامض نفسه. فالحداثة ليست فقط في الشكل ولكن في المضمون أيضاً. وهذا ما يتيح لها أن تتحول إلى نظرية. إذ إن مضمونها العميق هو أن هناك علاقة ضرورية بين الشكل الحديث والقيم الإيديولوجية الحديثة أيضاً. وأن الشكل يحمل في ذاته هذه القيم. إنه ثورة إيديولوجية قبل أن يكون ثورة شكلية. يقول أدونيس: «إن التطور، المستقل، نسبياً، للتعبير الجمالي أتاح ابتكار أشكال تعبيرية لم تتجاوز الأشكال الموروثة وحسب، وإنما فرضت إعادة النظر في الأسس الجمالية

الموروثة. وفي معنى الشعر ذاته»[1]. وفي الواقع، قد يكون لهذه النظرية علاقة ما بنظرية الثورة العامة أو الخروج على المجتمع، لكن ليس لها علاقة حقيقية بالنظرية الجمالية. فالنتيجة كما يقول الكاتب: «إن هذا التطور أدى موضوعياً إلى الانفصال عن الثقافة السائدة وقيمها، أي أدى إلى الانفصال عن الجمهور الشعري السائد»[2]. وأصبحت الحداثة أكثر من أية فترة أخرى نفياً للثقافة المحلية، أي قناة للسيطرة الثقافية الخارجية، ولهذا لا بدّ من تأسيسها في أفق الآخرين:

«فالتفاعل والتبادل هما اليوم خصيصة أساسية من حركة الثقافة في العالم. الحداثة الشعرية في أمريكا اللاتينية مثلاً تؤسس فضاءها في الأفق الفرنسي والحداثة الفرنسية تؤسس فضاءها في الأفق الأمريكي... إلخ»[3].

ويمكن أن نلخص هذه النظرية التي تجعل من الجمالي إيديولوجية، في هذه الفقرة: «أن الشعر العربي الذي يمكن أن نسميه أصيلاً، في ضوء هذا المنظور، هو الشعر الذي يبحث عن نظام آخر غير النظام الشعري القديم، أي هو الذي يصدر عن إرادة **تغيير النظام القديم للحياة العربية، وعن طموحات الفئات الجديدة بهذا التغيير، والقادرة على تحقيقه (حقاً!)، والعاملة له**، لأنه قضيتها الأولى ومصلحتها الأولى. ولأنها بذلك تمارس دورها التاريخي والطبيعي»[4].

فالقيم الشكلية والمضمونية والجمالية عامة تقدم نفسها هنا فداء للتغيير، تغيير المجتمع وتغيير العالم، وهو في الواقع مغايرة كما يقول الكاتب أو/ ومعاكسة لكل ما هو قديم وسائد: فإذا كان القديم خطابة، كان الحديث (المتغير ـ الجديد) كتابة، وإذا كان وزناً وتقفية، كان الحديث نثراً، وإذا كان أبياتاً شعرية منفردة، كان الحديث وحدة عضوية، وإذا كان عربياً كان الحديث عالمياً، وإذا كان مبنياً للمعلوم كان الحديث مبنياً للمجهول، وإذا كان دينياً وقائماً على قواعد شرعية كان الحديث معادياً للدين والشريعة، وإذا كان محافظاً كان الحديث ثورياً، وإذا كان بدوياً كان الحديث مدنياً حضارياً[5].

---

(1) (2) صدمة الحداثة، ص 244.

(3) م.ن. ص 270.

(4) م.ن. ص 146 (التشديد من عندنا).

(5) م.ن. بالتأكيد لا تعكس نظرية أدونيس النقدية شعره ولا تقلل من أهميته. ونحن نعتقد فضلاً عن ذلك، أن أدونيس الشاعر يهتم بالتراث الشعري واللغوي ويتمارك معه، أكثر بكثير مما تفصح عنه نظريته النقدية التي توحي بعكس ذلك.

والحديث يعني هنا طبعاً الجميل والمبدع. أي أن العمل الفني (القصيدة) الحديث هو الذي ينقل قيم الحداثة، وقيم الحداثة هي معيار الإبداع في الوقت نفسه. وهنا نعود إلى محاسبة الفن بما ليس من جوهره ونصيبه. فالمعاني العامة والقيم الاجتماعية والأفكار ليست من وظائف الفن. ولا تظهر الجمالية في نقل المعاني العقلية التي تخاطب المحاكمة والمنطق العادي ولا في إبداعها. إنما هي ثمرة إبداع المعاني الفنية، لذلك بدل أن تبين نظرية الحداثة كيف تكون الجمالية في الفن أرادت أن تستخدم الجمالية، والمعاني الفنية في نقد المجتمع وإظهار فساد نظامه؛ أي أن تكتب الإيديولوجية التغييرية أو تصيغها في صورة أدبية. وهكذا جعلت من الجمالية ثورة على المنطق بدل أن تظهر وتفجر منطقها الذاتي. ومن هنا، لم يعط تفسير المجتمع «لامنطقياً»، أي لم تعط الثورة العشوائية عليه مجازاً جمالياً، ولم تصبح أدباً عظيماً، بل مقالة تفتقر إلى المنطق في رفض الثقافة والمجتمع.

وكما رأينا في ميدان الأخلاق، تعمل الحداثة هنا كمفهوم في الجمال على جعل الفن أداة ووسيلة لغاية خارجة عنه ولا تنظر إليه إلاّ من زاوية المنفعة التي يقدمها لهذه الثورة الإيديولوجية. وهو ما يشكل قضاء على موقف الفني من أساسه. فهذا الموقف كما ذكرنا من قبل لا يقوم إلاّ بالنظر إلى الموضوع لذاته وكفاية في ذاته. وإذا افتقدت البربرية الموقف الفني الحقيقي فذلك لأنها لا تستطيع أن تتصور وجود قيمة لشيء أو لموضوع بمعزل عما يمكن لهذا الموضوع أن يقدمه من إمكانات للإرضاء المادي والفوري للغريزة، أي من منفعة مادية أو سياسية مباشرة.

وباختصار نستطيع أن نقول إنه إذا كانت الجمالية قائمة في إبداع المعاني الفنيّة، فإن جعل الحداثة في ذاتها معياراً للإبداع يعني غياب أية نظرية في هذا الإبداع الفني باستثناء نظرية النسج على منوال ما هو حديث، أو ما هو باستمرار أحدث من السابق. وهي نظرية، إذا صح التعبير، عبثية منوالية.

إن الإبداع في الفن، كما في أي ميدان من ميادين النشاطات العقلية والاجتماعية، لا يعني البدعة، أي الأخذ بكل ما شاء الفنان من دلالات وارتباطات وإنما هو توليد دلالات جديدة خاضعة لضوابط ونواظم معطاة في كل فن، أي هو إطلاق الطاقات الكامنة في نظام دلالي معين، وهذا يشمل أيضاً معاكسة النظام، ولا يعني ولا يحصل أبداً خارج كل نظام دلالي أو بمعزل عنه. بل ربما كان أيضاً تجاوزاً للتجسيدات التاريخية لهذا النظام بقصد إبراز روحه وحيويته. وهذا النظام هو ما سميناه النظام

الخيالي الرمزي. وهو في نظرنا منظومة الوعي الأولى في كل ثقافة. ومصدر الدلالات الأعم والأشمل والأقرب إلى الواقع وإلى الحقيقة المباشرة والأكثر امتداداً وديمومة. وهو يعكس الأشكال الأساسية التي تحاول من خلالها كل ثقافة أن تنظم وتوجه في درجة أولى التجربة الشعورية أو الانفعالية للجماعة، وتقدم للفرد بذلك فرصة تنظيم تجربته الشعورية الخاصة في إطار المجموع.

وعندما نتحدث عن تنظيم التجربة الشعورية، فنحن نعني في الواقع إعطاءها معنى، أي وضعها في سياق هو ما تقدمه التجربة الثقافية التاريخية لكل جماعة. وعندما نتحدث عن درجة أولى فنحن نعني أن وراء بلورة المفاهيم والأفكار الكبرى في مجتمع ما، وفي أساسها، يوجد حقل من الروابط الرمزية التي تدرك بمضامينها النفسية المباشرة، وتقرب بين أفراد الجماعة بغض النظر عن اختلاف أفكارهم ومذاهبهم ومعتقداتهم ومواقعهم وخصائصهم الفردية، فتجعلهم يخضعون للمؤثرات نفسها ويستجيبون لها بطرائق واحدة، ويشعرون بالحاجات نفسها، ويعملون على إرضائها بطرق متشابهة، ويطربون للأنغام والأصوات نفسها، ويشتركون في المشاعر والآمال والآلام نفسها، ويعيشون الصراعات والتحديات المعيشية نفسها ويميلون إلى تقديم حلول متشابهة لها، ويطورون آليات دفاعية مشتركة، ويتمتعون بمواقف متماثلة وطقوسيات واحدة أمام الموت والولادة، ويصيغون لأنفسهم ولأقرانهم صورة يتعرفون من خلالها على أنفسهم عفوياً ويعرفون الآخرين عليهم ويتبادلون معهم عواطف لا تحدها أنظمة عقلية، وإنما هي قائمة في عمق الشعور الفردي. وهذه الإشارات التي تكوّن معالم هذه التجربة الشعورية وتنظمها، والتي لم تتحول إلى مفاهيم منظمة ومضبوطة في دائرة علم أو منظومة مذهبية، هي التي تمتح منها في الواقع الآداب والفنون كي تبني عالمها الخاص، وتبني في الوقت ذاته عالم الصور والمعاني الأولى الذي يكوّن حقل الدلالات الحسيّة المباشرة في كل ثقافة.

وتتبلور هذه الدلالات في ترسيمات أولية تشكل البنيات الأنتروبولوجية الأولى لكل ثقافة. وهي بنيات متكررة ومترددة، تبقى صالحة لحقب طويلة جداً أي طالما بقيت الثقافة. وكل ما يحصل هو تغيير شحناتها أو إعادة توظيفها في نظم جديدة. وأفضل مثال عليها هو البنى اللغوية البسيطة التي يعبر بقاؤها عن بقاء اللغة، رغم أن ما تحمله هذه اللغة ومفرداتها من معاني وأفكار ومذاهب لا يكفّ عن التبدل مع تطور المجتمع والثقافة.

ويعكس ما يعتقده البعض، تشكل هذه البنية الأولى، اللاواعية والاعتباطية الرمزية، الأساس الثابت والراسخ لكل ثقافة وتلعب في تطورها ووجودها دوراً لا مثيل له ولا غنى عنه. وهذه البنية هي التي تميز كل ثقافة عن غيرها، وتعكس في ثباتها استمرارية الثقافة وديمومتها، أكثر مما تفعله المنظومات العلمية أو الإيديولوجية الواعية. لأن الأولى تتطور في الواقع مع تطور الحضارة، وتنتقل معها من حقبة إلى أخرى دون أن يطرأ عليها تغير يذكر، أمّا النظم الإيديولوجية فإنها تتطور وتتبدل أيضاً داخل نطاق ثقافة واحدة، ومن جماعة إلى أخرى، مع تبدل الأوضاع والظروف والأنظمة الاجتماعية[1]. ففي هذه البنية الشعورية ـ الرمزية تتجلى إمكانات الثقافة أيضاً للدفاع عن نفسها عندما تنهار نظمها العقلية والإيديولوجية حتى تحتفظ للجماعة بمستوى أدنى من التواصل وتحقق لها أرضية مشتركة للتماهي والوحدة. ومن ترادادها الطقوسي والمكرر، تستمد الثقافة أيضاً قوة مقاومتها المتجددة للثقافات الأخرى التي تحاول أن تقضي عليها، وتذيب الشخصية الجماعية. ومن لاتاريخيتها تستمد قوة استمرارها التاريخي وديمومتها. فهي بالنسبة للثقافة كالأساس الذي يقوم عليه البناء بأكمله رغم أنه ما لا يظهر على السطح.

وعلى مستوى حقل الدلالات الأولى، أي الرموز الأساسية والأساطير المكوِّنة، تعمل الآداب والفنون، وتصبح هي نفسها مصدراً لتجديد هذا الحقل وإغنائه بدلالات جديدة. فهي خالقة أيضاً لبنية رمزية ـ خيالية، بقدر ما هي استمرار لها. ويعكس تطورها نمو هذه البنية المنظِّمة، كما قلنا، للتجربة الشعورية والمثرية لها.

وفي الواقع يشكل الرمز بعداً من أبعاد الحقيقة العلمية ذاتها. وتتسم المفاهيم الدقيقة التي نستخدمها في سياقات مختلفة، بما فيها مفهوم العقل أو السلطة أو الدولة إلخ، ببعد رمزي أساسي يعكس التجربة التاريخية لكل ثقافة والاستعمالات الخاصة والإحالات المتعددة التي يخضع لها في هذه الثقافة كل مفهوم. بل إن هدف المفاهيم أن تصبح رموزاً أي أن تتحول إلى دلالات ثابتة ومعطاة لا تناقش، فتصبح أداة لتكوين دلالات أخرى أو علامة أولية. وهدف السلطة أن تصبح مشروعة أي مقبولة بداهة كي لا تضطر إلى أن تظهر بمظهر القوة العنفية. ولذلك ارتبطت المشروعية دائماً بالسيطرة على شارات السلطة وبالمثل، ترتبط النشاطات الروحية بأشكال رمزية ليس لها قيمة في

---

(1) حتى أن اللغة اعتبرت أساس القومية، وكذلك الثقافة بالمعنى الانتروبولوجي للكلمة، أي بمعزل عن النظم العقلية العليا أو ما نسميه بالثقافة العالمة.

ذاتها، وإنما فيما تخلقه من عواطف ومواقف مشتركة مثل الصلوات والاحتفالات والمواكب الدينية والصوفية.

وليست الأساطير والخرافات والملاحم وأنواع الفنون المختلفة من الأمور الكمالية، ولا من مخلفات الماضي الغابر، بل هي الرحم الذي يولد فيه الإنسان روحاً وعقلاً وشعوراً. ومكانة الإنسان في الكون، ونظرته إلى نفسه، وتحديده لغايته لا يحددها العلم الذي لا يهتم إلاّ بالجزئيات، وإنما هذه المنظومة الخيالية ـ الرمزية التي تموقعه قبل أن يقدر على العمل والتفكير. وعندما نقول إن لكل مقولة عقلية بعدها الرمزي، فنحن نعني أن لها عمقاً في الشعور وفي الخبرة المباشرة للكائن، وأن قيمتها لا تنبع فقط مما تنقله من معنى محدد في إطار المنظومة العلمية أو الفكرية التي تدخل فيها، وإنما أيضاً مما تثيره من دلالات حسيّة وتنقله من انفعالات وتحمله من شحنات المعنى.

فالرمز بما هو دلالة مباشرة، أي هدف في ذاته، يشكل المادة الخام لإنتاج الدلالات الفكرية الأخرى، فهو كالكلمة التي تنتج في سياقها الثقافي واللغوي المعنى. ولذلك كلما تطورت الحضارة وازدهرت اغتنت البنية الرمزية ـ الخيالية، وزادت المعاني وتفرعت وتنوعت. فترميز الواقع، أي وضعه في نظام يخدم إنتاج المعنى ومضاعفته هو جوهر الحضارة وعلامة تطورها.

وليس الفن والممارسة الجمالية عموماً إلاّ المجال الذي يصبح فيه إنتاج هذه الدلالات الحسيّة والرموز هدفاً في ذاته ولذاته. فهو يشكل بهذا المعنى الهدف الأخير للحضارة أو غايتها. فإذا انفصلت عاطفة الحب عند الإنسان عن رموزه وصوره والأساطير المحبوكة حوله افتقر مفهومه حتى أصبح رد فعل جنسي وحيواني على مؤثر خارجي.

ففي كل ثقافة نظام رمزي ـ خيالي يحدد القيمة الأولى للمعاني والدلالات القائمة التي يعاد تركيبها وتفسيرها حسب النظم الذهنية التي تدخل فيها. وهو نظام يرثه الفرد، وترثه الأجيال، وهو من بين النظم العقلية جميعها الأكثر مساواة بين الأفراد، والأكثر حرية وعفوية وانفتاحاً. فاستيعابه لا يشترط اختصاصاً كالنظام العلمي، ولا تربية قاصدة كالنظام الاعتقادي، إنما تكفي فيه مباشرة الحياة في مجتمع ما والتأثر به والتأثير فيه، ومشاركته أترابه رؤيتهم للمناظر نفسها وسماعه للأصوات والأنغام نفسها، ومعاناته التجارب نفسها، وشعوره بالمشاعر نفسها، وتخيله القصص والأساطير نفسها، ونظره إلى الأجواء والألوان نفسها، وتأثره بالمناخ نفسه.

وتستمر المخيّلة الرمزية للجماعة، رغم تجددها واغتنائها، على مدى أجيال

وحقب متعددة، وتتجاوز أحياناً الحضارات. فكم من بنى المخيّلة الرمزية البيزنطية ما زالت حيّة في الثقافة العربية لبلاد الشام مثلاً، وكم من نمطيّات فرعونية قديمة ما زالت متواترة حتى الآن في ثقافة وادي النيل رغم سيطرة الثقافة العربية الإسلامية واحتلالها دون انقطاع نظم الثقافة الكبرى العقلية والعلمية والدينية والإيديولوجية واللغوية. هذا مع العلم أن ما حصل هنا هو انقلاب ثقافي كامل، وإذن ميلاد لمنظومة رمزية جديدة.

وبالرغم مما يتسم به هذا البنيان الرمزي من احتجاب عن الوعي، ونمطيّة وتكرار، بل لهذه الأسباب ذاتها، فإنه، قبل المحاكمة العقلية والاعتقادية، هو الذي يتحكم أساساً بسلوك الناس ويوجه تفكيرهم. وباستثناء ما يتعلق بالنخبة المختصة بشؤون العقل والتفكير، والتي يلعب السلوك الواعي دوراً كبيراً في اختياراتها، غالباً ما يصبح هذا البنيان، خاصة عند ضعف المنظومات العقلية أو انهيارها، العامل الأساسي في توجيه حياة الأفراد وتكوين «وعيهم» السياسي والاجتماعي. ولا يعني ذلك أن هذا النشاط الرمزي الكثيف يتناقض مع النشاط العقلي، أو بالأحرى يرفض التعايش معه، فهو الذي يملأ الفضاء الكبير الهائل للإنسان العالم والأمي معاً، ويعطي لوجوده سمة ومعنى، ويبرر إذن بشكل غير مباشر وجود النظم العقلية والأخلاقية. إنه عدم الوعي الذي لا يقوم بدونه وعي، أو الذي يؤسس لكل وعي.

إن الفن الذي يشكل خزاناً عظيماً من الدلالات الحسيّة هو الذي يقوم بأول عملية تنظيم للخبرة الشعورية الجماعية والفردية. ولا نقصد به الفنون العليا، إنما كل الممارسات الشعبية الأولية الباحثة عن إضفاء معنى على الحياة وعلى النشاط البشري يكون مقصوداً لذاته لا لمنفعة تصدر عنه. هذا هو مضمون الغناء والرقص والعمار الفني. ولا تقوم النظم الأخرى العقلية إلاّ بتوجيه هذه التجربة نحو مقاصد أخرى: إمّا لتوسيع المعارف وزيادتها أو لتحقيق غايات تخدم غايات أخرى. لذلك نجد أن رنين الصوت واختيار الألفاظ، وطريقة الكلام والمحاكمة، ومواقف المتكلم العامة تؤثر أكثر في عقول الناس وفي مواقفهم من الجدل المنطقي. ولعل الخطباء هم أول من يعرف هذه الحقيقة بالفطرة، فيستبدلون النقاش الموضوعي غالباً بالفتنة اللغوية.

ليست الأسطورة إذن من خارج الحياة، ولا مناقضة لها بل إن المجتمع لا يعيش إلاّ في الأسطورة، وبالأسطورة. والأسطورة ليست إلاّ تحول الحياة إلى هدف لذاتها. وهذا أصل الفن ففي الفن يكون الموضوع أيضاً غاية ذاته، لا وسيلة لغيره، أي معنى أول. ونشوء الفن كنظام رمزي بامتياز يقصد الكلمة والصورة والنغم لذاتها لا لغيرها،

هو التعبير عن اغتناء الحياة ووعيها بذاتها، أي أيضاً تهذيب الشعور، وهو مصدر الذوق الجمالي، أو مصدر الجمالية. ولذلك فهو ثمرة الحضارة ودليل تطورها. وفيه يصبح الإنسان حاضراً لنفسه مقيماً عليها، ومستمتعاً بوجوده.

والفن هو فرح الوعي بذاته، وتذكره لنفسه. وليس للوعي من هدف في الفن إلاّ الفن ذاته: أي الجمال. لذلك يسم الموقف الفني المرحلة الأخيرة من كل حضارة، فتصبح المتعة قبل الحقيقة وقبل العقيدة مقياس كل شيء وغايته، ويصبح إبداع الدلالات الفنيّة وتجديدها هو حافز العمل والممارسة، وتصبح الحاجة رغبة، والسلطة شارة، والالتزام تعبيراً. ويخلّد المجتمع نفسه في الفن وبه. هكذا تصير المتعة الناظم الأول والقاعدة للسلوك، وتزول الحاجة إلى إنتاج الدلالة كمفهوم يتضمن القسر العقلي، أو كقيمة تتضمن الضبط والانضباط الإرادي، ويسعى كل إنتاج عقلي إلى أن يظهر بمظهر الإنتاج الفني. ويواكب نمو الحس الجمالي هذا نمواً في الفردية على حساب التكتل الجمعي التماثلي، وفي التنوع اللانهائي على حساب الوحدة الكتيمة والصلدة، وفي المشاعر الإنسانية على حساب المشاعر القومية الجماعوية. ولذلك لا تشهد الحضارات في أوج تقدمها التعدد الهائل في الفنون والآداب والعمار فقط، وإنما تصبح هذه الميادين المجال الأرحب لتحقيق الذات وإظهار التفوق، حتى ليمكن القول إن الحضارة المادية كلها ليست إلاّ توظيفاً واستثماراً في الحضارة الفنيّة، أي في الجماليات. وليس من قبيل الصدفة أن أكثر ما تحتفظ به ذاكرة التاريخ من هذه الحضارات بعد زوالها هو آثارها الفنيّة. أمّا العلوم والمعارف فإنها تبطل بتغير الحضارة وتقدم المعرفة. ولذلك أيضاً تقاس قيمة الحضارة بما تتركه من آثار تعكس عمق واتساع الساحة التي كانت تقدمها للشعور الجمالي. أمّا في المجتمعات التي لم تعرف درجات متطورة من الحضارة، أو التي انهارت مدنياتها، فإن الصراع من أجل البقاء يستوعب فيها كل شيء، ولا يمكن للفنون أن توجد إلاّ مرتبطة بما يخدم هذا الصراع، ولهذا يضعف فيها الحس الجمالي الفني، كما يضعف فيها الحس الأخلاقي أيضاً. لذلك يشكل نفي هذه المنظومات الحرة والمجانية من دائرة العقل والعقلانية علامة من علامات البربرية ويقود إليها. ومن هنا نقول إن «العقلانية» العربية الحديثة، بسعيها إلى نفي كل صعيد معياري، فنياً كان أم أخلاقياً أم اجتماعياً أم سياسياً، ليست إلاّ التعبير المرائي عن تدهور المجتمع العربي نحو البربرية، والأداة الفعالة في هذا التدهور. وإنه لَمِن خدع التاريخ أن يظهر الانحدار نحو البربرية في صورة اكتساب للعلم والمدنية.


ABU ABDO ALBAGL

القسم الرابع

زمن الوعي

(في الوعي الذاتي، ونظرية النهضة والإبداع التاريخي)

«إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته، إذ من شرط المقلّد أن لا يعلم أنه مقلد. فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده وهو شعب لا يراب وشعب لا يلم بالتلفيق والتأليف. إلا أن يذاب بالنار وتستأنف له صيغة أخرى مستجدة».

أبو حامد الغزالي ـ المنقذ من الضلال.


ABU ABDO ALBAGL

I

من الحداثة إلى النهضة: جدل الذاتية والعالمية

من دراسة بنية العقل الحديث العربي، والصورة التي رسمها للحداثة، نريد أن نستنتج التالي:

1 ـ أن نشوء الحداثة مستقل عن الوعي بها وعن الإيديولوجية التي أطلقت على نفسها هذا الاسم. فلم ينتظر محمد علي في مصر مثلاً مفكري الحداثة ولا نظرياتها حتى يشرع بتحديث الجيش والتعليم وبناء الصناعة الآلية. بل هو نفسه الذي أرسل البعثات العلمية للخارج وأعاد توزيع الأرض وبنى الصناعات، وأنتج، بشكل ما، فكر الحداثة ومفكريها، دون أن يكون هو نفسه، لا في سلوكه ولا في قيمه، عصرياً أو حديثاً، بل كان مثالاً للاستبدادية والسلطة المطلقة والأبوية. ومن قبله فقد السلطان مراد الرابع حياته لأنه حاول القضاء على الانكشارية واستبدالها بجيش حديث يحارب على النمط الغربي، قبل أن ينجح خلفه محمود الثاني في إنجاز هذه المهمة عام 1826.

لقد تصرف كل منهما، ومن خلفهما أيضاً، بدوافع لا تمت بصلة إلى القيم الحديثة، وخضع لما أملته عليه مصالح الحفاظ على الدولة وإنقاذها، وإنقاذ السلطة من خطر التدهور والسقوط في التبعية، وفقدان القرار الذاتي. ومن المنظور نفسه، أقدم عبد القادر الجزائري أيضاً على تحديث جيشه لخوض الحرب الطويلة ضد المحتلين الفرنسيين. ولم يمنعه تصوفه ولا تمسكه بأهداب الدين، من شراء الأسلحة والمعدات من أعدائه. فالتاريخ لا ينتظر تبلور الفكرة لينطلق. ولكنه هو الذي يتحرك ويحرك الفكر معه ويغير وعي الناس وإدراكهم ونمط حياتهم.

2 ـ أن إيديولوجية الحداثة، قد نشأت لتساعد المجتمع على عقلنة هذه الحركة. إذ لا يستطيع المجتمع أن يقوم بنشاط واسع وبمبادرات وتغييرات تاريخية كبرى دون أن يسجلها في سجله العقلي، ويجعلها واعية وشفافة ومدركة، ومن ثم مقبولة. وأن قيمة هذه العقلنة تنبع دائماً من قدرتها على إعطاء آفاق أوسع للحركة وحل المشكلات الثقافية أو المادية التي يمكن أن تقف عقبة أمامها. لكن بقدر ما تحولت هذه العقلانية في العالم العربي إلى إيديولوجية فئة اجتماعية، وأصبحت تحدد إطار واستراتيجية صراعها مع الفئات الأخرى، فقدت شيئاً فشيئاً طابعها الموضوعي، أي قدرتها على التحكم بالممارسة التحديثية وضبطها والسيطرة على آثارها السلبية، وتحولت إلى دعوة عقلية. فلم تعد تهتم بالنهضة وشروطها وإنما أصبحت تدافع عن مشروعية الحداثة، وبمعنى آخر، مشروعية وجود الفئة الاجتماعية المتماهية معها والنظام الاجتماعي ـ السياسي الذي يتيحها. فأصبحت معاصرة هذه الفئة للحضارة هي أيضاً بديل معاصرة المجتمع لها وعائقاً أمام تطور الحداثة نفسها، أي أمام النهضة.

ونعني بذلك أن إيديولوجية الحداثة لا تعني الحداثة، وأن الدفاع عن قيم الثقافة الغربية العصرية لا يعني التمسك ضرورة بهذه القيم، بل كما رأينا، يمكن أن تعني الدعوة لنظام يتنافى كلياً مع تحقيق مثل هذه القيم. ويغطي هذا الدفاع الصراع الناشئ بين أطراف النخبة العربية ـ بشقيها الحديث النابع من عملية العصرنة ذاتها، والقديم المعبر عن استمرار البنى ما قبل الاستعمارية ـ على احتلال ساحة الوعي العربي والسعي إلى بلورة هذا الوعي وصياغته صياغة جديدة تعكس ميزان القوى الراهن وتَراجُع قيم الثقافة العربية الكلاسيكية والقوى الاجتماعية التي كانت هذه القيم تستمد سلطتها وشرعيتها منها. والثقافة هي القاعدة الموضوعية للوعي في كل مجتمع بما هو وعي بالذات وبالواقع المحيط بها وبالتاريخ. والوعي هو الخلاصة الذاتية لكل ثقافة أو روحها وثمرتها. والذي يستطيع أن يحتل هذا الوعي، أي أن يجعله خاضعاً في حكمه للقيم والتصورات والمفاهيم والأساطير الخاصة به، يكون قد فتح أكبر ثغرة ممكنة في مقاومة المجتمع واستمراريته العادية وتوازنه: يستطيع أن ينفذ منها إلى بقية الهياكل والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية ويتحكم بها من الداخل. لذلك كان الغزو الفكري أخطر من أي غزو آخر، إذ متى ما فقد المجتمع ثقافته،

فقد وعيه بشخصيته وقَبِل كل ما تفرضه عليه القوة السائدة باعتباره حقيقة مطلقة، بينما استطاعت شعوب المستعمرات التي احتفظت بوعيها بذاتها واستقلالها وتميزها أن تتخطى عقبات التدمير المادي وتشويه مؤسساتها السياسية والاقتصادية، وأن تسترجع استقلالها مستندة إلى تعبئة قواها الروحية والإيديولوجية والدينية.

3 ـ أن كل جماعة تحتاج كي تقوم وتستمر، بالإضافة إلى العلم والتقنية، إلى أطر مرجعية روحية ورمزية وأخلاقية، تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحد مشاعرها، وتتحكم بردود أفعالها وتشرط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة. وليست الثقافة في النهاية إلا سلسلة الإحالات التي يتعرف الفرد من خلالها وتتعرف الجماعة على نفسها وتضبط من خلالها وتنظم نشاطها الروحي والمادي التوحيدي والإبداعي. وهذه الإحالات راجعة إلى تجربة تاريخية وقائمة على وحدة مسبقات وإيحاءات لاشعورية واعتقادات، بل ومصادرات عامة لا شأن للمنطق الفلسفي أو العقلي أو الرياضي بها. وكل جماعة متميزة تحيك لا محالة جملة من الأساطير التي تؤسس بها لشرعية وجودها المستقل، وترسم من خلالها أصل نشوئها ورسالتها. وهي بطاقة سجلّها في التاريخ. وقد نسب العرب أنفسهم إلى إسماعيل ليصبحوا من خلاله حملة ميراث الأنبياء وأصحاب الرسالة الإنسانية. واعتبر اليونان القدماء أنفسهم من نسل الآلهة، وبنى السوفيات في القرن العشرين شرعية مدنيتهم على فكرة وطن الاشتراكية والثورة الأمميّة والإنسانية. وما زالت الثورة الفرنسية مرجعاً للعقل وللروح الفرنسيين، تغذيهما وتتغذى منهما في الوقت نفسه كأسطورة. أما الأمريكيون فقد ربطوا اجتماعهم بفكرة الحرية الفردية الكاملة والليبرالية.

فلكل أمة سند تاريخي وإنساني. ولا تستطيع أن تؤسس وجودها على بطولات قام بها غيرها دون أن تخاطر بأن تتماهى كلياً مع هذا الغير. وليس من الممكن لا الآن ولا في المستقبل أن تؤسس الجماعة لنفسها أو تبني اجتماعها على تبني أطر مرجعية لجماعة أخرى ما دام من المستحيل أن تتمثل تاريخ هذه الجماعة الأخرى وتعيش وقائعه. وكل محاولات بناء النهضة العربية على مرجعية أجنبية لا بدّ أن تبوء بالفشل.

وهذا ما يعطي قيمته للتراث ويمكّن من نشوء بذور الذاتية في كل مجتمع أو

يكون قاعدتها الأولى. ولذلك فإن مبدأ الذاتية، ينبع من رفض الاندماج في الآخر ورفض التنكر للذات لما ينطوي عليه هذا من استلاب وغياب للوعي الذاتي، وانحدار إلى مستوى الجماعة الاستهلاكية التي تعيش عالة على غيرها وليس لها في ذاتها أي طموح أو رسالة أو روح تحركها سوى إرضاء الرغبات وإشباع الحاجات الوقتية. وليس من المبرر التضحية بهذا المبدأ لأن الذاتية فهمت كدفاع عن ماهية جامدة وماضوية من قبل فئة من المجتمع، فحدود الحداثة الاستلابية كامنة في كونها حاملة بالضرورة للسيطرة الخارجية، وأنها لا تتحقق إلا كتشريد ثقافي وتحليل للبنى وللقيم الإنسانية والروحية. ولذلك لا يمكن أن يكون تاريخها أيضاً إلا تاريخ الإجهاض. إنها بالضرورة حداثة مجهضة.

4 ـ ويخطئ أنصار هذه الحداثة أيضاً عندما يعتقدون أن إجهاضها راجع إلى مقاومة البنى الثقافية التقليدية وأن القضاء على هذه المقاومة يعني فتح الطريق، أمام تعميم الحضارة وتطويرها. بل إن عكس ذلك هو الصحيح، إذ إن وجود هذه الثقافة يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وصرعة واعتبارها أساس المدنية. ويسلحها بقوة عطالة ضرورية لموازنة الأمور ومراجعة الخبرة التاريخية وتنقية الوافد الجديد من شوائبه، وكسر طابعه العدواني وإدماجه في الوظائف الخاصة المحلية. وهي تشكل بالضرورة قيداً على النخبة العليا التي يمكن أن تجنح مع غياب أي مقاومة ثقافية محلية إلى الاندماج في الحضارة الصاعدة، واستخدام آلياتها وأدواتها لتقوية سلطتها، ومن ثم حرمان الشعب نفسه من حقه في المشاركة في هذه الحضارة.

ثم إن انتشار الحضارة لا يتحقق خارج إطار الزمان والمكان، ولا بمعزل عن الدول والجماعات والثقافات القائمة. وأن ما تستطيع كل جماعة أن تأخذه من هذه الحضارة راجع إلى قوة عناصرها الذاتية المادية والبشرية والعقلية والروحية. وإذا فقدت أمة من الأمم إيمانها بنفسها اضطرت إلى أن تتحول إلى مزبلة الحضارة، وحاوية ركامها.

فنزعة المقاومة والرفض مرسومة إذن في طموح الجماعات التي حُطمت توازناتها العميقة ودُمرت مؤسساتها بسبب عدوانية الأمم المتحضرة، إلى ضمان حقوقها في الحاضر والمستقبل، وإلى رغبتها في أن تنفذ إلى الحضارة التقنية والمادية بشروط أفضل، وليس بشروط الأمم السائدة التي تطمح إلى تحويلها إلى

مستعمرات ومستودعات لبضائعها. وفي أن تعطي لنفسها الفرصة وتحتفظ بالخميرة الخاصة اللتين تؤهلانها لإبداع الحلول الأصيلة التي تسمح لها «بتكييف» الحضارة مع بيئتها الروحية والمادية، وأن تحتفظ من ثم بحقها في أن تبقى شعوباً وجماعات متمدنة.

ويكفي أن نراقب ما يحصل في العالم حتى ندرك أن فرص التحديث نفسها تضعف كثيراً عندما تضعف المشاعر القومية والمقاومة الذاتية المرتبطة بها. فسياسات الانفتاح والتسيّب تؤدي عادة إلى حضارة استهلاكية محضة. وبالعكس تزداد القدرة على استيعاب الأسس العميقة للحضارة بازدياد قوة الحافز القومي والشعور بالاعتزاز الثقافي، بحيث نستطيع القول إن النهضة ذاتها ليست شيئاً آخر سوى التوظيف التاريخي للشعور بالذاتية ولعاطفة الهوية. وإلا فليس هناك ما يمنع الجماعات من أن تكف عن بذل الجهد، وتنتظر ما يأتيها من غيرها، كما هي حالة أكثر بلاد العالم الثالث التي فشلت، مثلنا، في بناء نهضتها الحديثة.

5 ـ ويخطئ أنصار الحداثة أيضاً عندما يعتقدون أن نزعة المقاومة هذه مرتبطة بوجود التيار الأصولي ونابعة منه، أو من قوة القيم التي يتغنى بها وصلاحية الأحكام التي يسنها. فلم ينتظر العرب أو المسلمون، نمو فكرة القومية العربية أو الإسلامية حتى يشنوا كفاحهم ضد الغزو الأجنبي وآثاره. بل إن نمو هذه الأفكار القومية لم يكن هو نفسه إلا استجابة لهذه المقاومة وتدعيماً لها.

لذلك، ورغم كل المظاهر السطحية، نحن لا نعتقد أن هناك ردة دينية نتيجة لرفض الحضارة، وإن كان هناك رفض فعلي لنمط من الحداثة وللإيديولوجية التي ارتبطت به وكانت مثالاً لنزعة شديدة المحافظة الاجتماعية في عمقها، وحاملة لكل قيم التخلف والنخبوية القروسطوية، ومنافية في جوهرها لقيم الحضارة والمدنية. بل إن وراء هذا الرفض يكمن التعلق الفعلي بالحضارة والأمل بإمكانية المشاركة الفعلية فيها والسيطرة أخيراً عليها وتأهيلها.

ومن هنا يخطئ الأصوليون[1] أيضاً عندما يفسرون حركة الارتداد عن مفاهيم

---

(1) ليست الأصولية في نظرنا تجسيداً للتراث بقدر ما هي توظيفاً سياسياً له. ولذلك فهي تقوم أيضاً بتأويل التراث الفكري والديني معاً بما يلائم أهدافها السياسية. ومن الخطأ اعتبارها رمزاً له، وانتقاده من خلالها. ومن الواضح أننا لا نناقش هنا المواقف والبرامج السياسية، وإنما نتحدث عن التراث كثقافة.

الحداثة هذه على أنها نداء جماعي من أجل إقامة الدولة الدينية. وقد دفعوا ثمن ذلك غالياً وسوف يدفعون أكثر في المستقبل إذا استمروا في هذا الفهم. وليس لمطلب الهوية ذاته علاقة بتقليد الماضي ولا استعادة التراث، بقدر ما هو تعبير عن الحاجة إلى التعريف بالذات وتحديد العلاقة بالآخر بعدما طرأ على الواقع الدولي والمحلي من تبدلات. وهذا يقتضي إعادة تحديد الهدف والقصد والوسائل وأساليب العمل على الساحة المحلية والدولية.

وليس للحديث عن التراث في هذا المجال إلا معنى واحداً هو إسناد هذه العلاقة الجديدة التي وهنت، إلى تاريخ محلي وربطها برموز تضمن التميز والاستمرارية. وهو لا يعني مطابقة الحاضر للماضي ولا مطابقة الشخصيّة العربية اليوم للشخصيّة الماضية. فعدا عن أن ذلك من المستحيلات عملياً، فهو لا يمكن أن يقود إلا إلى أزمة هوية أعمق وأشد وطأة بقدر ما يؤكد الشعور القائم بالغربة عن الواقع ويزيد من العزلة عن التاريخ ومن الهامشية.

وعندئذ لا معنى لوضع الحداثة أو الحضارة في معارضة الهوية، بل إن الهوية لا بدّ أن تكون قضية من قضاياها ومطلباً من مطالبها. إذ ما قيمة حداثة تقوم على نفي الذاتية أو تؤدي إلى الاستلاب، وما هي فرص تحقيقها؟

6 ـ أن دراسة الفكر العربي الراهن تعني بالدرجة الأولى دراسة الفكرة والنظرية القائدة للتحويلات الاجتماعية، أي الطروحات والمسبّقات والأفكار التي تتصدى للقيام بهذه التحويلات. وإذا كانت حركة الإصلاح العقلي الدينية التي ظهرت في أواخر القرن الماضي قد حققت النقد النظري الذي لا مزيد عليه للفكرة التقليدية، وفتحت الطريق إلى ظهور الفكرة الحديثة والحركة العقلانية، فإن أي إصلاح جديد لا يمكن اليوم أن يبدأ من نقد الفكرة التقليدية ذاتها التي بقيت، وربما سوف تبقى، بعيدة عن دائرة القرار والفعل. ولا يمكن للفكر الحديث أن يعيش على ترداد انتقادات المصلحين الأوائل أو تعميقها بالاتجاه العلماني أو الثوري، ولكن عليه أن يعيد فحص أسسه ذاتها، أي أطروحاته وممارساته العملية خلال أكثر من قرن. وكل ما عدا ذلك هو هروب من المسؤولية والبحث عن حلول شكلية قائمة على اتهام الآخرين لتبرئة النفس. فلا الكشف عن عيوب التراث يلغي المقاومة الثقافية ولا «تأويل» التراث يفتح الطريق للتعبئة الثورية. بل إن ذلك لا يمكن أن يقود إلا إلى زوال قيمة التراث. إذ ما قيمة تراث هو صورة

للعصر وما قيمة حداثة هي تكرار للتراث. إن وظيفة التراث ناجمة بالضبط من أنه تراث، أي شيء آخر مميز عن الحداثة.

وهذا يعني أن علينا أن نكف عن استخدام تأويل التراث كسلاح إيديولوجي أو سياسي، وهو الاستخدام الانتهازي والمصلحي المباشر، وأن ندرسه في ذاته أي كثقافة، وأنماط حلول مقدمة في كل عصر لمسائل محددة طرحها العصر، وأن نكشف عن معناه في عصره ذاته[1].

7 ـ أن الحداثة ليست قيماً أو مؤسسات نقبلها أو نرفضها كما نشاء، بل هي عملية مستمرة عندنا منذ قرنين، ومستمرة بالرغم منا. وليس المطروح على العرب، ولا يمكن أن يكون مطروحاً، الاختيار بينها وبين غيرها. ولم يكن في أي وقت كذلك إلا في ذهن بعض المثقفين العرب من الطرفين. المطروح هو رؤية وتحليل المشاكل التي تثيرها هذه الحداثة بما فيها مشكلة التيارات الرافضة لها، وإيجاد الإجابات الصحيحة عليها لضبط عملية التحديث والسيطرة عليها، أو بالأحرى للخروج منها بنظرية تتجاوز تبديل التقنيات لتصب في قيم وأهداف وغايات اجتماعية مقبولة ومحددة.

لذلك نقول إن للحداثة مضاعفات لا تحل من مبدأ الحداثة ولا من ذاتها. فهي كتغيير، أو بالأحرى كإدخال للائحة قيم جديدة، يمكن أن تشكل تهديداً لفاعلية الثقافة العربية بما هي استمرار لقيم ومعانٍ وتقاليد تاريخية، وتحرم المجتمع بالتالي من أحد مرتكزاته الذاتية وتضعف مقاومته للهيمنة والسيطرة الخارجية، أي تفقده مناعته. وتزداد أهمية التراث للوجود العربي وفي نظر الجماعة، كلما تعرض البنيان السياسي والاقتصادي للهزات والانقلابات العنيفة، فيلعب فيه دور المرساة. وبالفعل، إن كيان العرب لا يمسكه عن السقوط اليوم إلا الانتماء إلى ثقافة تستميت لتحتفظ بوحدتها واستقلالها وتمايزها. فإذا فقدت، لم يبقَ ما يربط العرب واحدهم بالآخر لا على مستوى الأفراد ولا الأقاليم. ومن الخوف من هذا

---

(1) لا يستطيع التراث، منطقياً، أن يحتوي أو يستوعب معطيات العصر ومشاكله، ولكن العصر، والفكر العصري هو الذي يستطيع أن يحتوي التراث ويستوعبه، لأنه يتجاوزه. والتجاوز لا يعني النفي والإفناء. وإنما يعني السبق والإضافة. وهذا ما يدفعنا إلى القول إن المبادرة النظرية التاريخية هي بين يدي الفكر المعاصر لا العكس. وإن دخول قيم جديدة تتجاوز القيم الماضية لا ينفي أيضاً إمكانية تعايشها، بل هو إغناء للثقافة.

التحلل ينبع التمسك المفرط بالمثل والثقافة القديمة التي تبدو ذات قيم ثابتة، والاعتصام «بحبل الله»، بعد انقطاع حبال التاريخ والمجتمع.

وللحداثة وجه آخر اجتماعي هو كيف يمكن للحداثة أن تحصل دون أن تكون وسيلة لتعظيم قدرة أصحاب الشأن والسلطة وزيادة تسلطهم واحتكارهم. مثلاً كيف يمكن أن نحدّث الدولة دون أن تصبح وحشاً مفترساً يحصي على الناس أنفاسهم، وكيف يمكن أن نوجه الحاسب الالكتروني نحو القطاعات المنتجة، بدل استخدامه في النشاطات المتعلقة بالأمن الداخلي. أي باختصار كيف يمكن ضبط عملية التحديث حتى لا تكون وسيلة بيد طبقة لإخضاع واستغلال الطبقات الأخرى. وهذه ليست مسألة بسيطة. إنها تتعلق بأهم قضية: قضية السيطرة على الحديث والتحكم به وتوظيفه، أي أيضاً تحديد القيم التي توجه هذا التوظيف.

8 ـ خلاصة القول في الحداثة أن أصل التخلف أو اللامعاصرة واللافاعلية لا ينبع من استمرار وجود وتأثير التراث علينا، وعزله لنا عن غيرنا، وإنما من بقاء هذه الحداثة نفسها غريبة ومغربة، وأداة تفكيك وتقسيم. أي نفياً للذات. ضد هذا النفي يظهر التنكر للآخر كوسيلة معكوسة لتأكيد الذات.

والواقع أن رفض الذات وإنكار الآخر هما حلان سلبيان متشابهان لتأكيد الذات الذي أخفق على مستوى الواقع العملي[1]. إن تأكيد الذات الذي لا يتحقق في عمل إيجابي، أو الذي لا يستطيع أن يتحقق، يجد في نفي الآخر وسيلة لبناء ذاتية شكلية.

وهكذا فإن النزاع بين الحديث والقديم لا يعكس سيرورة موضوعية لحصول الحضارة أو تحقيق الذاتية، وإنما هو النتيجة الحتمية لانسداد أفق التغيير الحضاري، ولا يظهر بقوة إلا عندما تظهر أزمة هذا التغيير على أشدها أيضاً. فالأصل في أزمة الهوية هو إخفاق الحداثة في تحقيق النهضة أو المعاصرة أو الفاعلية بقدر ما بقيت هذه الحداثة تشكل تنكراً للذات. وليس مصدر التنكر للذات جهل التراث ولا غيابه، وإنما التهميش الحضاري الذي يمارسه صعود ثقافة جديدة إلى مستوى العالمية على بقية الثقافات فيزيحها عن حقل المبادرة

(1) وهما يعكسان معاً غياب الوعي الذاتي، أي أيضاً عطالة الفكر وتحكم الواقع به. إنهما مثال على اللاوعي الذي يتحكم بالسلوك، ويقدم للذات الحلول التعويضية التي تشعرها بالسيطرة الوهمية على واقع أخفقت في السيطرة الفعلية على حركته وتناقضاته.

والفاعلية. وهذه الإزاحة تفقدها في الوقت ذاته قيمتها العميقة والتاريخية، أي تجعلها غير ذات مردود حقيقي على مستوى تنظيم الحياة الاجتماعية، تماماً كما يبطل ظهور النقل بالقطار النقل على الحصان. وكما تفقد الأزياء الجديدة «موضة» الأزياء السابقة، دون أن يعني ذلك، أن هذه الأزياء الباطلة لا قيمة فعلية وجمالية لها. بل ربما عادت فأصبحت «موضة» من جديد في حقبة تالية.

وعندما تبطل ثقافة الحضارة الصاعدة القيمة التاريخية للثقافات الأخرى، وتفرغها من جاذبيتها بالنسبة للجماعات التي تحملها، تجوّف هذه الجماعات وتشعرها بالخواء وباللاقيمة واللاجدوى في الوقت ذاته، فتصبح بدون جذور، وبدون رأسمال ثقافي ومعنوي، وتفقد احترامها لنفسها، وتشعر بانعدام الأصالة والمعقولية. ولذلك نرى أكثر من يشعر بذلك تلك القطاعات التي تتيح لها الظروف التماس مع الثقافة السائدة والاقتراب منها. أما فئات الشعب العادية فلا تشعر بأية أزمة هوية أو أصالة. ولذلك فإن هذا الشعور يزداد أيضاً لدى الجماعة بقدر ما يزداد اندماجها في دائرة الحضارة الصاعدة. ومن هذا الشعور تنطلق دعوة الحداثة والرغبة المشروعة في مشاكلة الشعوب السائدة والاندماج فيها.

لكن بقدر ما ينطلق هذا الاندماج من رفض للذات يظهر أيضاً كتبنٍّ لشخصية الآخر، ويخفق في إنتاج آليات محلية وذاتية لنمو الحضارة، ويتحول إلى اندماج للفئات العليا في المجتمع الغربي، ويجد تغطيته الإيديولوجية في نزعة التمغرب والتقليد والعالمية الشكلية وإنكار الخصوصية الذاتية. ولذلك فإن الحداثة غير المنتجة لحضارةٍ، تفاقم من الشعور بالخواء والهامشية أكثر مما تعمق الشعور بالمشاركة الإيجابية والفاعلية. ولا يبقى من وسيلة لتجاوز ذلك إلا بعودة الجماعة إلى إحياء التراث والتمسك به باعتباره الفرصة الوحيدة التي ترمز إلى حضارة سابقة، وتعطي الإيحاء بشرف الوجود ضمن الفاعلية الإنسانية والمشاركة في التاريخية. ولأن هذا التراث لا يحتوي على قيمة راهنة حضارية، أو لا يأخذ قيمته من تفاعله مع الحضارة القائمة، أو لا يعوض عنها ولا يصرف في سوقها، فلا بدّ من تحويله إلى قيمة في ذاته، أي إلى جوهر ثابت وأبدي. ويصبح بما هو ماهيّة جامدة، رمزاً لهوية مهزوزة وركيزة ثابتة لذاتية مهددة. ويصبح التشبث بالتراث الفرصة الوحيدة المتاحة لتحقيق الذاتية باعتبارها تميزاً وخصوصية قبل أن تكون استقلالاً حقيقياً وفاعلية.

ولأن الهوية مجسدة في ماهيّة ثابتة تعني الجمود والتكرارية والعودة للماضي

والانكفاء على النفس، وتتحقق بمعزل عن المشاركة الفعلية في الحضارة، بل ضدها، فهي تندفع أكثر فأكثر إلى التمسك بالجوانب الثابتة والخالدة للتراث، أي بالعقائد الأولى للجماعة. وسرعان ما يتحول التراث نفسه ويضيق حتى يتماهى مع الدين[1]. فيصبح الدين ملجأ ضد الشعور بالهامشية، ورفضاً للخضوع لقانون التهميش الحضاري، ووسيلة لتأكيد ذاتية مصدرها السلبية وأداتها التمرد على التاريخ. أي باختصار، بقدر ما تخفق الجماعة في تحقيق ذاتيتها من خلال المشاركة الفعالة في الحضارة، تضطر إلى تأكيدها من خلال إنكار قيمة هذه الحضارة ورفض الثقافة التي تمثلها. لكن هذا لا يحل المشكلة، بل يضع مسألة الهوية في المأزق نفسه الذي انطلقت منه، أي القطعية بين الثقافة المحلية والحضارة. وهكذا تبدأ حلقة جديدة من الجمود واحتباس التقدم الحضاري، تتبعها حلقة ثانية من التمرد على الذات والارتماء في أحضان الآخر. فعلى بناء الحداثة على رفض الذات يرد تأكيد الذات بنفي الآخر، والعكس بالعكس. وكلما أصبح الدين رمزاً للهوية والذاتية، أصبحت الحداثة رمزاً للاغتراب، وفقد الدين والحداثة معاً وظيفتهما المبدعة الروحية والمادية.

إن الذاتية التراثية هي التعبير عن افتقار الهوية وزوال الوظائف الحيّة للثقافة وضياع فاعليتها وراهنيتها. كما أن الحداثية هي التعبير عن افتقار الحداثة وبؤسها وإخفاقها في تحقيق المدنية. لذلك فإن التراث الذي فقد فاعليته الحضارية ولم يعد ملهماً فعلياً لسلوك الجماعة وتفكيرها لا يعود إلا على شكل موقف سياسي، أي كإيديولوجية تغطي مطالب اجتماعية. والحضارة التي فقدت نواتها المدنية لا تعود إلا على شكل انتماء إلى عالم آخر وكإيديولوجية عقلانية تعكس نزوعات سياسية وترتبط بها. فهما يتحولان معاً إلى قيم ثابتة ولذاتها، أي قيم عائمة أو معوّمة، لا تأخذ أهميتها إلا في ظروف الصراع الاجتماعي، وبقدر ما يمكن لهذا الصراع أن يستخدمها. وفي هذا المجال ليس من النافل الإشارة إلى تحول الدين من إيديولوجية الطبقات العليا في القرن الماضي، إلى إيديولوجية المقاومة الشعبية، ومن ثقافة إلى إيديولوجية سياسية تغذي أحزاباً معينة وتعبئ جماهير. وهو سيصبح أكثر فأكثر إيديولوجية مقاومة الفقراء، كما تصبح بالدرجة نفسها عقلانية الحداثة دين الأغنياء. وبهذا تتقاطع خطوط الفصام

---

(1) بل مع الإيمان وحده، فهو ينفي أيضاً تراث الإسلام الحضاري برمته كي لا يبقى منه إلا القيمة الروحية الوحيدة. وليس أدل على ذلك من محو الحركات المتطرفة لخمسة عشر قرناً من الحضارة الإسلامية باسم الإسلام ذاته، وافتقارها إلى أية روح إحيائية تجديدية.

في الوعي مع خطوط الفصام في المجتمع وتؤكد استمرار أزمة الجماعة التاريخية والحضارية.

هكذا تطرح في نظرنا مسألة الحداثة. فهذا الإخفاق المتجدد والدائم في استيعاب الحضارة هو المصدر الأساسي والوحيد لاستمرار الحديث عن الهوية والمعاصرة والصراع بينهما. لأنه بقدر ما يجعل الحداثة الفعلية والمنتجة مستحيلة، أي بقدر ما يمنع الحداثة من أن تكون حضارة ومدنية، ويحولها إلى وسيلة من وسائل الصراع الاجتماعي، يزيد من قوة التفكك والانحلال، ويعمق الاستلاب ومحو الشخصية، ويدفع إلى تفاقم مشكلة الهوية والعودة إلى الأصول كحل شكلي وحيد لها. إذ ليس للهوية حل بدون النجاح في الوصول إلى مشاركة إيجابية في الحضارة، وهذا أساس ومصدر الشعور بالذاتية الفاعلة والتاريخية. وليس للوصول إلى هذه المشاركة من طريق سوى تأكيد الذاتية والهوية، أي تحقيق الوعي بالذات والكشف عن تناقضاتها وحلّها وإيجاد الصورة المطابقة أو استخراجها منها. فموضوع الهوية لا يتعلق في نظرنا بالتراث، ولا بالحداثة، وإنما بتحديد العلاقة مع الآخر، وبتمييز الذات عن الغير. وهذا التمييز لا قيمة له إلا إذا كان من أفق وضمن نطاق المشاركة في الحضارة القائمة. وليس الاستلاب بهذا المعنى إلا النتيجة المباشرة للتبعية وللمشاركة السلبية والاستهلاكية المحضة في الحضارة. وهذا من دواعي الشعور بالدونية ولاجدوى الذات ولافاعليتها. لذلك فإن السؤال الأساسي الذي يستحق الطرح هو: لماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك نهضة؟ فبقدر ما تنفي الحداثة الذاتية وتعتقد أن التقدم لا يتم إلا بالقضاء على التراث، تبين النهضة أن الحضارة لا يمكن أن تكتسب وتستوعب إلا بتأكيد الذاتية. إن النزاع القائم بين أنصار الهوية وأنصار العصرية يعكس إذن غياب مشروع النهضة وإمكانيتها، ويترجم هذا الغياب في نفي متبادل لعنصريها الأساسيين، أو لإمكانية التفاعل بين التراث والحضارة. ولو كانت هناك إمكانية للتقدم الفعلي، لاكتشف التراثي قيمة الحداثة، واكتشف الحداثي قيمة وأهمية التراث.

إن هذا الجدال التاريخي الدائم بين القديم والحديث لا يهدف فعلاً إلى حل مشكلة الحضارة ولا الذاتية، ولا إلى إيجاد نظرية في النهضة، ولكنه يؤكد بالعكس غيابها وغياب الوعي النهضوي. وهو في استخدامه لمسألة التراث والحداثة كسلاح في حرب إيديولوجية ـ سياسية مستمرة، يخفي في الواقع مشكلة كبرى وأساسية من مشكلات النهضة، ألا وهي مشكلة الثقافة العربية ذاتها، وما تتعرض له من تهديد

وانقسام وتوتر وانحلال. فالتراثي يلغي هذه المشكلة برفض الاعتراف بأزمة الثقافة، والحداثي، يقضي عليها بالقول إن هذه الأزمة دليل على عدم أهلية الثقافة العربية وتأكيد على ضرورة التخلي عنها. والثقافة بما هي قابلية لحل التناقضات الواقعية، وللربط بين الخبرة الاجتماعية الماضية والمشاكل الراهنة، هي أصل فاعلية الذات، بل مرتكز وجودها. ولا يمكن لنفي الثقافة باسم التراث (خبرة مقطوعة عن الحاضر) أو باسم الحضارة (معطى جديد لا وسيلة لاستيعابه) أن يعني إلا نفي الذاتية، أي الإرادة الحرة المبادرة والتاريخية. ومن هنا كانت ملاقاة الذات بداية كل حركة.

فالنهضة لا تتحقق بدون ذاتية حرة ومتحررة، أكيدة وواثقة من قوتها، ومن هنا كان حل مشكلة الثقافة هو المسألة الأولى من مسائل النهضة. وتتضمن مسألة الثقافة عنصرين: موقفنا من الثقافة العربية، ومن التراث الذي يعبر عنها، ونظرتنا إلى طريقة حسم الصراع العميق القائم فيها بين الحديث والقديم، أو بينها وبين الثقافة الغربية أو العصرية.

II

من إحياء التراث إلى نقد العقل

تُطرح الثقافة في الفكر العربي الحديث، إما من زاوية النظر في أسبقية أو عقلانية أو نجاعة منظومة القيم التي تحملها بالمقارنة مع ثقافة أخرى، أو من زاوية التدليل على تماشيها مع فكرة جاهزة عن قيم الحضارة والتاريخية والتقدم. وهكذا يجهد المحدثون للتدليل على أن نظام القيم النظرية التي تحكم الفكر الحديث هو الوحيد الكفيل بنقل العرب من التخلف إلى التقدم. ويجهد الأصوليون لتبيان تطابق القيم المستمدة من الثقافة العربية مع قوانين التطور كما عرفها تاريخ العرب والمسلمين أو التاريخ الحديث. وفي الحالتين تتحول المناقشة إلى مجادلة هدفها إثبات أو نفي صلاحية هذه العقيدة أو تلك من خلال إثبات تهافت الثقافة العربية أو الغربية وانعدام منطقهما.

وإذا كان الطرف الأول ينفي عن الثقافة عند بحثه فيها أبعادها الاجتماعية والتاريخية التي تحدثنا عنها في القسم الأول من هذا الكتاب، حتى يستطيع أن يردها إلى نوع من التأمل الفلسفي ويحاسبها على أساسه دون أن يدرك إلى أي مدى يقوم بمسخها وإفقارها، فإن الطرف الثاني، إذ يشدد على المقصد الذاتي أو القومي للثقافة الغربية المعاصرة، يردها إلى إيديولوجية محضة، أي يجردها من قيمها ومقاصدها العلمية والإنسانية حتى تتحول إلى تصور عقائدي وأسطوري يتنافى مع المنطق ولا يقبله العقل. ويلتقي بذلك في الواقع الطرفان في إفقار الثقافة كنظام متكامل من القواعد والقيم والمبادئ والمسلَّمات والمواقف والتوجهات حتى تخدم أهدافهما الخاصة. ولذلك، ليس من قبيل الصدفة أن مسألة الصراع بين القديم والحديث، والتراث والمعاصرة، لم تطرح في سياقها الصحيح باعتبارها مسألة صراع تاريخي بين ثقافات تضع في مواجهة بعضهم البعض فئات ومجتمعات وسلطات مشخَّصة ذات مصالح وأهداف، وتمس حياة مجموعات بشرية واسعة لها آمالها وآلامها. ولا تعبر

عن نزاع بين مصطلحات علمية أو مفاهيم مجردة، تزيد أو تنقص في دقتها، وتعكس ماهية مجردة لشعب أو لأمة.

إن دراسة التراث من خلال عزله عن مشاكل المجتمع والتاريخ، ودراسة العقل والعقلانية بعزلهما عن سياقهما الثقافي، ودراسة الدين بمعزل عن الصراع الاجتماعي والقومي، هو شرط إخضاعهم جميعاً لمنطق واحد، هو منطق الإيديولوجية الذي يريد أن يثبت من خلال كل ما يقوم به من تحليل عقلي صحة مقدماته ومسبقاته. فهو عندما يدرس العلم من وجهة اتساق مفاهيمه مع الدين يحكم عليه في الواقع بالتهافت قبل بدء مناقشة جدواه. وهو عندما يدرس الدين من وجهة اتساق مفاهيمه مع العلم يقضي عليه أيضاً منذ البدء، ولا يبقى عندئذ تفسير لوجوده، سوى تخلف عقل الإنسان وقصوره المنطقي أو استلابه التاريخي. وكما يصبح إلغاء العلم هو مصدر الإيمان، يصبح إلغاء الدين هو أداة ظهور التقدم والعقل.

ينبغي علينا أن ندرك بادئ ذي بدء أن هناك اندفاعاً، وضرورة، عند كل الشعوب التي همشها التطور الحديث، إلى تحقيق نهضة شاملة تتيح لها الدخول في العالمية، وتعيد إليها الشعور بالكرامة والفاعلية الإنسانية. وجوهر هذه النهضة ليس شيئاً آخر سوى المشاركة الإيجابية المادية والروحية في الإنجازات الحضارية. فما دامت هذه الشعوب بعيدة عن تمثل القيم الوجدانية والإنسانية الجديدة التي أبدعتها الحضارة، قيم الحرية الفردية والإبداع العلمي والتقنية التي تعطي اليوم لكل اجتماع بشري شرعيته ومعناه وقيمته وتاريخيته، فإنها ستظل مفتقدة لاحترامها لذاتها ولشعورها بإنسانيتها العميقة.

وليس استيعاب هذه القيم ومعاصرة التجديدات الحضارية مهماً فقط من حيث ما يؤدي إليه من نتائج مادية مباشرة، كالتنمية الاقتصادية، أو القوة العسكرية، بل هو ضروري حتى لا نتحول إلى مجتمع متحلل ونفقد أسس المدنيّة ومعاييرها. ولعل رؤيتنا لأهميته من زاوية فائدته المادية فقط هي السبب الذي منعنا من فهم أبعاد هذه العملية التاريخية واحتياجاتها، ودفعنا إلى بلورة حداثة استهلاكية مفقرة واغترابية، اعتقدنا أنها تعفينا من بذل الجهد المستقل، وتطوير وتنمية منظوماتنا الثقافية والروحية وإغنائها وتدعيمها. وعندما ظهر التناقض قوياً بين المؤسسات التي أخذناها والقيم المحلية والثقافية التي ورثناها، لم يعد أمامنا من حل سوى الاختيار بين رفض هذه المؤسسات أو التضحية بالتراث، بل بالذات.

إن أمة لا تستطيع أن تستوعب القيم الجديدة للحضارة، تخرج من التاريخ، وتتقهقر نحو البربرية.

ولكن ينبغي أن ندرك، وأن نقبل، فكرة أن التراث لا يتضمن حلولاً جاهزة، لا كلية ولا جزئية للعصر. وهذا ينطبق على تراثنا وتراث غيرنا، فالحلول تصوغها الجماعات في كل حقبة من التفكير في المشاكل التي تواجهها ولا تستمدها من التراث أو من الغير. ولم تقم النهضة في الغرب أو في الشرق لأنهما كانا يملكان تراثاً أفضل من غيرهما. فالنهضة هي التي تخلق بشكل ما التراث عندما تعيد تأويله وتفسيره وتستوعبه ضمن إشكالياتها. وبمعنى ما، إذا فقدت الجماعة كفاحها من أجل إيجاد حلول جديدة لمشاكلها فقدت الحاجة إلى التراث والمرجع، وأفقدت التراث قيمته أيضاً.

وهذا يعني أن علينا أن ندرك أيضاً أن مسألة النهضة ليست معلقة على مسألة العقل ولا التراث ولا الثقافة. إن لها شروطاً تاريخية واقتصادية واجتماعية متعددة. ولا تستطيع أمة أن تحقق نهضتها متى ما أرادت ذلك، وكيفما أرادت ذلك، وإنما لا بدّ أن تتوفر لها ظروف عالمية وعوامل داخلية كثيرة. ولسنا هنا في معرض دراسة مسألة النهضة العربية، فهذا موضوع آخر، وكما أن التراث لم يكن سبباً في تخلف العرب وتأخرهم، فهو ليس سبباً في تقدمهم. وما كان عاملاً من عوامل النهضة التاريخية الماضية ليس بالضرورة عاملاً في النهضة المقبلة. بيد أن النهضة الثقافية، وهي لا تعني مطابقة الثقافة للتراث، هي شرط أساسي من شروط النهضة العامة وعامل من عواملها. والنهضة الثقافية تعني التراث وطريقة تعاملنا مع التراث وتعني أكثر من ذلك العقل الذي يقرأ التراث كما يقرأ العصر، والوعي الذي نملكه نحن، جيل الأحياء عن عصرنا وواقعنا.

ونقصد بذلك، أن من غير المنطقي، بل من المرفوض أن نربط مسألة النهضة الثقافية بالتراث، أو أن نوحد هذه الثقافة مع التراث فنقول مثلاً إن ثقافتنا أو تراثنا العربي غير قادر على استيعاب الحضارة، أو بالعكس إنه كل الحضارة. ولا يمكن لهذا أن يعني إلا أننا نعفي أنفسنا من مهمة هذا الاستيعاب ونلقيها على عاتق الأجداد.

إن تطوير هذه الثقافة، وتطوير التراث المرتبط بها وتجاوزه، هو بالعكس من المهمات الرئيسية التي يجب أن نطرحها على أنفسنا في موضوع النهضة. ذلك لأن ليس هناك بديل عن هذه العملية أبداً. وليس هناك أمة تستطيع أن تستوعب الحضارة وإبداعاتها الجديدة في إطار غير إطار ثقافتها. والاعتقاد أن من الممكن التخلي عن هذه الثقافة لغيرها أو الاستغناء عنها لا يعني في الواقع إلا التخلي عن النهضة ذاتها.

فالنهضة ليست بالأساس إلا التقريب بين عالمين متناقضين ومختلفين، عالم الثقافة المحلية، وعالم الحضارة. وهذا التقريب لا يتحقق بنفي أحد القطبين ولا بالاحتيال على تناقضهما كما سوف نرى، وإنما بإبداع حلول جديدة[4]. وهنا يكمن الدور الأساسي والاستثنائي للعقل وللوعي العقلي.

بل يمكن القول إن غياب الثقافة الخاصة والذاتية يحرم الجماعة من مجرد التفكير بضرورة النهضة والاستيعاب. كما يحرمها من الأداة والأطر الضرورية لذلك. ومن هنا فإن الأمم التي تتمتع بثقافات تاريخية حضارية قوية هي وحدها التي حاولت في هذا العصر، ونجحت، في أن تقبل تحدي الحضارة، وأن تعيد توطينها في بلدانها وتضيف إليها. وهذا ينطبق على الصين والهند وروسيا، كما ينطبق على العرب الذين رفضوا وما زالوا يرفضون الاستسلام لآلية السيطرة الأجنبية والانحلال فيها. ونحن نعتقد أن وجود هذه الثقافات المستقلة والمتميزة، يشكل بالنسبة لهذه الجماعة، وللبشرية أيضاً، الأداة الرئيسية والرأسمال الأول لتعميم الحضارة وتطويرها، والفرصة التاريخية لها. والتراث الذي هو نواة الثقافة هو أيضاً خميرة كل نهضة في كل وقت.

إذن، القول إن ثقافتنا متخلفة أو لاعقلانية أو لاعلمية أو جامدة أو فقيرة، ولا حلّ لنا إلا بمكافحتها كما تكافح العاهة، أو ببترها كما يبتر العضو المريض، لا معنى له، وهو، كما ذكرنا، من قبيل رفض الذات والاستقالة الوطنية المعنوية التي تعبر عن نجاح الهيمنة الأجنبية في إشعارنا أو إقناعنا بدونيتنا ولامعقولية وجودنا، لهضمنا كعناصر ومواد أولية خام، وإغلاق كل أمل أمامنا بالتقدم العقلي وبالمدنية. أما القول بأننا لم نقم بما يجب أو بما فيه الكفاية حتى نطور ثقافتنا ونغنيها في كل جوانبها ونظمها العلمية والفكرية والأدبية والفنية، حتى تصبح ثقافة معاصرة، أي إبداعية، فهو صحيح.

فبقدر ما تطرح الحداثة نفسها كاختيار بين التقدم والتراث الذي يرمز إلى وحدة الجماعة واستمرارها، فإنها تقوي نزعة العداء لها. وتخلق داخل المجتمع صراعاً لا حل له بين أصحاب التقدم وأنصاره، وأصحاب المحافظة. وتربط التقدم بالعدمية الثقافية، والمحافظة بالعدمية الحضارية. وكلاهما يقود في نظرنا إلى موقف تدميري. وليس أدل على ذلك ما رأيناه في إيديولوجية الحداثة من نفي لقيم المدنية الأخلاقية والجمالية باسم علمية زائفة استهلاكية. وما رأيناه من رفض لكل حضارة، خارجية أو

---

(4) لذلك نقول إن أعمال حسن حنفي أو محمد خلف الله، أو حسين مروة أو طيب يتزيني بقيت محاولة لاستملاك التراث من قبل إيديولوجية ثورية، تقدمية قومية أو ماركسية، ولم تضف في نظرنا شيئاً.

محلية تاريخية بالنسبة لإيديولوجية أصولية قائمة على التضحية بالذات وبالتراث الفعلي، من أجل شعائرية مفقرة وطقوسية. (من ذلك مثلاً رفض بعض التيارات الأصولية المتطرفة الصلاة في المساجد التاريخية، لأنها تحتوي على قيم فنية تعيق الاتصال المباشر بين العبد وخالقه، وتفضيلها عليها قاعات عصرية خالية من كل أثر للفن أو للجمالية).

وهذا يدعونا إلى القول، بأن المشكلة، بعكس ما يقال حتى الآن، لا تكمن في الحضارة، ولا في التراث، وإنما تكمن في النظام الثقافي الذي طورناه نحن في القرون الحديثة من أجل استيعاب هذه الحضارة وهذا التراث. إنها تكمن في فاعليتنا، أو بالأحرى لافاعليتنا الثقافية والعقلية الحديثة. فلم يكن تراث أسلافنا البدوي أغنى أو أعظم قيمة من تراث الجماعات الكبرى التي كانت محيطة بهم، ولم تكن حضارات هاتيك الجماعات أقل قوة وتنوعاً مما يحيط بنا اليوم بالمقارنة مع البداوة. ومع ذلك فقد تمكنوا من هضم حضارات عصرهم.

إن المشكلة تكمن إذن في الحداثة الثقافية ذاتها. والحداثة لا تعني الحضارة بشكل عام، وإنما تعني العقل الذي وجهنا إلى أخذ ما أخذناه ونأخذه من هذه الحضارة، أو إلى ما اعتبرناه حتى الآن أساساً لخروجنا من الوضعية الدونية التي وضعنا فيها صعود الغرب إلى مركز العالمية. بل إن تفكيك ثقافتنا وإفقارها ليس هو ذاته إلا ثمرة لهذه الحداثة ونتيجة لها.

وإذا تحولت الثقافة القديمة أو تحول التراث إلى عنصر مقاومة للعصرنة، فذلك لأن الحداثة كانت وما زالت تعني التبعية المادية والاستلاب الروحي والثقافي، والشقاق الاجتماعي وتكوين مجتمع حديث مرتبط بالخارج ومعادٍ للمجتمع المحلي. أي لأنها كانت وما زالت اغتراباً تاريخياً حقيقياً وتراجعاً وتحللاً للذات العربية.

هكذا ينبغي الخروج من نقد التراث وتكييفه أو تحويره إلى نقد العقل، عقل الحداثة وفكرها، حتى نفهم لماذا تحولت الثقافة إلى تراث، وكادت تتحول إلى ركام، غير قادرة على تحقيق وظائفها الأساسية في المجتمع. ولماذا أصبحت هي نفسها عقبة أمام المعاصرة، وأمام الحضارة. وعندئذ لن يعود للسؤال: هل تقدر الثقافة العربية (والمقصود بالسؤال ضمناً التراث) على استيعاب الحضارة؟ أي معنى، ويصبح السؤال المعقول والصحيح هو هل نستطيع أن نستوعب نحن الحضارة من أفق ثقافتنا؟ وهل نستطيع أن نتحضر ونبقى أنفسنا، نبقى ذاتاً فاعلة في الحضارة، وكياناً يؤثر فيها بقدر ما يتأثر بها. عندئذ يكون سؤالنا: لماذا أخفق العقل الحديث، عقلنا الحيّ، في تحقيق

النهضة الثقافية؟ وتكون المحاسبة للعقل لا للتراث. فكما أنه من اللاعقلاني أن نفسر إخفاق تجارب التنمية الاقتصادية وحركة التصنيع بوجود الزراعة أو الاقتصاد الزراعي التجاري القديم، فمن اللامعقول أيضاً أن نفسر إخفاق التنمية الثقافية والتحرر الفكري بإلقاء التهمة على التراث. لكن كما أن إخفاق التصنيع نتج في جزء رئيسي منه عن الاستهتار بالزراعة، فإن إخفاق التحرر العقلي قد نجم عن إهمال قطاعات الثقافة الكبرى والأساسية لصالح ما سميناه بالتعليم العقلاني والعلمي. وفي الواقع المسؤولية هنا وهناك هي مسؤولية العقل والفكر المنظر والموجه للتغيير.

لذلك نحن نقول: حان الوقت للانتقال من تهديم التراث إلى محاسبة العقل. والعقل ليس التراث وليس الثقافة. إنه نظام تفكيرنا الراهن، ونظرياتنا واستراتيجياتنا التي تحدد غايات وأهدافاً جماعية في الثقافة والاجتماع معاً. ومحاسبة العقل تعني محاسبة أنفسنا، جيل المتعلمين الذي أخذ على عاتقه مهمة النهضة والتحرر العقلي. أما محاسبة التراث، فهي محاسبة لأسلاف لم يدركوا عصرنا، ولا كان بمقدورهم أن يفهموه ويتركوا لنا في تراثهم الحلول التي نحتاجها لمواجهة مشاكلنا الراهنة، وما كان عليهم أن يفعلوا ذلك.

وعندما نقول: حان الوقت للانتقال من نقد التراث إلى نقد العقل، فنحن نقصد أيضاً أن العقل هو نحن، لا بمعنى أننا وحدنا العقلانيون، ولكن بمعنى أننا الوحيدون الذين ما زال بإمكاننا أن نفكر، أي أن نحكّم العقل لأننا أحياء، أما التراث فلا يستطيع ذلك. وليس الذين يدعون للتراث من التراث، أي جزءاً منه. فخطاب التراث ليس التراث، إنما هو إيديولوجية يعتقد أصحابها أنها تقربهم من الشعب، وهو ليس أيضاً خطاب الشعب. كل خطاب هو خطاب مثقفين.

وليست المسألة إذن بالنسبة للعقل هي الرد على هذا الخطاب. فهو سهل، رغم أنه مستحيل الإقناع. السؤال الذي يطرحه العقل النقدي هو لماذا تحول التراث في ذهن البعض إلى عقيدة سلبية وتدميرية لم تحتفظ منه إلا بأمور العقوبات والمنع والتحريم، ونسيت جوانبه العقلية والإيجابية والمثرية؟ ولماذا يصبح لهذا الخطاب صدى في الأوساط الشعبية أو المثقفة؟ ويجب ألا يعمينا هذا الخطاب عن حقيقة التراث والتعامل معه، فنقع في فخ الذين يريدون أن يماهوا أنفسهم مع التراث، فلا نرى منه إلا ما يريدون لنا أن نرى فيه، ولا ندركه إلا في البعد السياسي الذي يستخدمونه به وننسى أبعاده الثقافية.

III

الإبداع الثقافي

هذا يعني أن المسألة الرئيسية هي النهضة الثقافية. فهل هي تحديث التراث أم تجديده أم هي تحديث العقل، أم هي شيء آخر؟ وكيف يحصل هذا وذاك؟ أي هل للتحول الثقافي قواعد «وقوانين» يمكن رصدها؟

في الواقع ليس هناك خلاف بين من يقول بتحديث التراث أو تحديث العقل، فكلاهما يرى أن المشكلة قائمة بين جوهر قديم متأخر وجوهر حديث. وإذا تحدث بعضهم عن العقل العربي فذلك كي يبين أنه استمرار للتراث. وهو إذن مجرد تبديل في الألفاظ.

وليس هناك خلاف أيضاً بين المحدثين حول فهم غاية التحديث ومضمونه، ولو كان بينهم خلاف حول طرائق هذا التحديث، أو حول أفضل السبل للوصول إليه. وينادي التراثيون الجدد بفكرة مفادها أن تحديث العقل العربي يبدأ من تأويل التراث بما يتفق مع الفكر العلمي أو العصري، بينما يصرّ غيرهم على اعتبار هذا العمل قليل الفائدة ولا جدوى منه. وفي جميع الحالات، يعتقد المحدثون أن سبب «تخلف» أو لاعقلانية العقل العربي كامن في التراث وفي الارتباط المستمر لهذا العقل بمنبعه الأصلي. وهم بهذا ينكرون قدرة العقل على تجاوز شرطه الثقافي والتراثي، أي قيمته الأساسية في الإبداع والوعي المتجدد الناجمين عن التقرب المباشر من الواقع. إنهم يقصرونه على اللاوعي. على الترداد والتقليد. ويودون في الحقيقة أن يستبدلوا تقليداً عقلياً (بالياً) بتقليد عقلي حديث، أو عقليّة عربية «متأخرة» بعقلية جديدة متقدمة. وهذا يخفي، كما ذكرنا، إلغاءهم للثقافة كصعيد مستقل ولدورها الخاص. إنهم يتحدثون عن التراث وعن الحضارة، ولكنهم يتجاهلون العقل.

ومن هذه النظرة ظهرت نظرية التكيّف، أو تكييف تراثنا «وثقافتنا»، وحياتنا العربية عموماً، مع معطيات العصر، أي جعلها مماثلة لها، أو قريبة في مظاهرها أولاً، وفي وظائفها إذا أمكن ذلك ثانياً، من حياة المجتمعات العصرية. ويعني التكييف هذا أو يفترض أن الأنماط التي نريد أن نقلدها أو نحاكيها أنماط ثابتة ونهائية وكونية، وأن كل المجتمعات تستطيع أن تجد حلولاً لمشاكلها لدى المجتمعات السائدة. ويكفي من أجل ذلك أن تقرب ما بين أنماطها التراثية التي تعتقد أيضاً أنها راسخة وثابتة ونهائية مع الأنماط الجديدة. فالتكييف هو أيضاً تطعيم لمعطيات محلية وعالمية موجودة. وعكسه هو الإبداع. فالإبداع يعني أن لكل مشكلة جديدة حلولاً جديدة. وأن الثقافة قادرة على تقديم هذه الحلول. وأن هذه الحلول ليست موجودة مسبقاً لا في التراث ولا في الحداثة أو العصر. وإنما لا بدّ من اختراعها حسب المعطيات والظروف الجديدة. الإبداع يعني أن المستقبل ليس قائماً في الماضي، أي فيما تمّ إنجازه في الشرق القديم أو في الغرب الحديث، وإنما فيما ينطوي عليه العقل وتنطوي عليه الثقافة من قدرات وإمكانيات إبداعية.

يقتضي التكييف، سواء أكان تأويلاً للتراث أو تحديثاً «للعقل»، طمس أو بتر ـ حسب الأسلوب المتبع ـ كل ما يمكن أن يعيق وجود الانسجام والتناغم بين البنيات المحلية والبنيات العصرية. ومن الطبيعي أن أول من يمسه الموضوع في ذلك هو المنظومات الاعتقادية والرمزية والشعورية العميقة التي تمثل جوهر الثقافة وخميرتها. إذ إن المنظومة العلمية القديمة تبطل من تلقاء نفسها ولا تجد من يدافع عنها. وقد تكون التغطية على هذا الطمس أو البتر نفي الشرعية العقلية عن هذه المنظومات نفسها كما رأينا، واعتبارها لا قيمة لها، أو أنها من آثار التخلف والتأخر.

وحتى يتحقق الانسجام ليس من الضروري أن يحصل التماثل في الوظائف كما يعتقد البعض. بل العكس هو الصحيح. إذ ليس المقصود في الواقع إلا التأقلم مع وضع وعصر لا سيطرة للمجتمعات النامية عليه وليس لهم فيه أي دور إبداعي بعد. فهو بالضرورة تكيّف الضعيف مع القوي، أي القبول بما يمليه عليه، وبالوظيفة الثانوية التي يقدمها له في مجموع النظام. ويعني ذلك في الواقع الخضوع والتبعية من جهة ومسخ الشخصية الخاصة بما يتفق مع حاجات التأقلم من جهة ثانية. إذ إن بقاء المطامح والندّية، يثير النزاع والصراع ويلغي إمكانية الانسجام والتكييف. وقدرة الإنسان على التكيف ليست مرتبطة بقوة وعيه وإرادته، بل بالعكس هي ثمرة التسليم

للآخر، وقابلية محو الذاتية والإرادة المستقلة، والتخلي عن المطامح الفردية. وهي نتيجة التراجع نحو ديناميّة تقهقرية وركودية يقبل فيها الإنسان بالأمر الواقع ويكيّف حاجاته حسب الإمكانيات المتوفرة. أما الإبداع فإنه يعبر عن رفض لشروط هذا التكيف وللوظائف الثانوية التي تناط بالمجتمعات النامية ولتحويلها في مجال الاقتصاد، كما في مجال السياسة والثقافة إلى مورد للمواد الأولية المادية والبشرية، وإلى بيادق في لعبة الصراع الدولية.

باختصار يعني التكيف القبول بالوضع القائم، والاعتراف بشرعيته، والنظر إليه كأمر طبيعي ونهائي، وبالتالي الخضوع له ومحاولة التأقلم معه والحصول على شيء ما منه. وهذا هو منحى سياستنا الراهنة ومصدر التراجع والتقهقر معاً.

وفي الواقع إن هذا التكيف هو شرط البقاء الأدنى. لأن رفض التكيف يعني الثورة على الوضع القائم أو، إذا لم يمكن ذلك، الخروج الكلي منه والموت. فشرط حصول الحكومات النامية على القروض الضرورية لسد رمق سكانها هو الخضوع لسياسات أسيادها.

يعتمد التكيف على قوة الغريزة، أي غريزة البقاء، ويجسد دائماً استراتيجية الضعيف في مقابل القوي، وسعيه إلى توفير مكان له في نظامه العام. وينمّي التكيف ذكاء الحيلة والتحايل والبهلوانية والفهلوية، لأنه يستند إلى استغلال ثغرات صغيرة في النظام الموجود فيه والاستفادة منها، وتوسيعها حسب الظروف إذا أمكن ذلك. فهامش حركته ومبادرته ضيق إلى أبعد الحدود.

والبقاء مرتبط فيه باستغلال الفرص المناسبة والقفز عليها، وليس من الممكن أن يكون فيه مكان للتمسك بمبادئ ثابتة أو قيم دائمة ومقدسة. بل إنه يتنافى مع الاحتفاظ بقيم ومبادئ. لأن الأمر الواقع هو الذي يحكمه في النهاية ويتحكم به. إن نموذجه هو التكتكة والبراغماتية المطلقة التي تقي الضعيف من الانسحاق بين القوى الكبرى المتحكمة به.

أما التغيير فإنه يفترض رفض الأمر الواقع ويستفز العقل ويعتمد عليه، لأنه يهدف إلى تغيير النظام ويتطلب إبداع حلول جديدة تعيد تركيب الواقع. ولا يتحقق الإبداع إذن إلا مع بقاء جذوة الصراع والتناقض حيّة بين الأطراف المتنازعة، ومع وجود الشعور بالندّية، وبالقدرة على مقاومة آليات السيطرة والخضوع. وهو يعني عدم القناعة بهذا النظام وبما يقدمه من تعويضات ثانوية وجزئية، ويطمح إلى إعادة تركيب هذا

النظام بما يمكّن من التحول إلى قطب فيه. فمن رفض التكيف مع التقسيم الاستعماري والنظام الاستعماري، ورفض الخضوع لهما، ولدت اليقظة العقلية والروحية العربية في نهاية القرن الماضي. ومن الثورة ضدهما، والأمل والإيمان بإمكانية نهضة عربية جديدة، ولدت فكرة القومية العربية، وهي فكرة جديدة ومبدعة لم تكن في نظرنا مكتوبة في سجل الفكر الإسلامي السائد في تلك الحقبة، ولا في سجل الفكر الاستعماري. بل كانت تشكل حلاً أصيلاً أو نموذجاً لحل يتجاوز معطيات الوضع القائم ويفترض تغييرها. وإذا أردنا أن نبين الفرق بين التكيف والإبداع، بين الغريزة والعقل، بين الخضوع وإرادة التغيير، يكفي أن نقارن بين سياسة الانفتاح والسياسة القومية. الأولى تطمح إلى حفظ البقاء من خلال التعاون مع القوة الأكبر، والثانية تحاول، من خلال تغييرها لشروط النظام الدولي وتوزيع القوى، أن تصبح مركزاً للحضارة ومنبعاً إضافياً لها. الأولى تجهد من أجل طمس التناقض أو إلغائه بين العرب والغرب الصناعي، أي بين الذاتية والهوية المحلية من جهة والعالمية من جهة ثانية، على حساب مسخ الذات طبعاً، والثانية تتغذى من شحن العاطفة القومية وإبراز عمق التناقض بين المصالح الغربية والمصالح العربية. الأولى تسلّم للشركات المتعددة الجنسيات كي تخرجها من التهافت الاقتصادي، والثانية تبذل جهوداً عقلية ومادية وسياسية كبرى حتى تكتشف وتخترع طريقاً جديداً للتصنيع والإدارة.

التكيف يعني إذن، في الثقافة والسياسة والاقتصاد، التسليم بما هو كائن، واعتبار التاريخ يردد نفسه، والأنماط والنماذج التاريخية ثابتة وأبدية، يجب تعلمها، وأخذ الحلول الجاهزة التي طورها الغرب أو التراث. والإبداع يعني أن ليس في الغرب ولا في التراث حلول جاهزة، لأن كل الحلول هي ثمرة مشاكل وظروف وأوضاع وموازين قوى اجتماعية وتاريخية. وما يصلح لجماعة أو لعصر لا يصلح لغيرهما. وأن لكل زمان حلوله التي يستطيع العقل أن يخترعها. وأن بالإمكان دائماً إيجاد حلول جديدة وأصيلة. ولهذا فإن الإبداع يفترض الإيمان بالعقل المبدع الذي لا يشكل ترداداً للحاضر أو الماضي، والذي يقوم خارجهما ويرفض التقليد. ومن هنا فإن غياب هذا العقل هو نتيجة مباشرة للأخذ بسياسة التكيف التي تفترض كما ذكرنا تنمية الغريزة التحايلية، ولا ينبع لا من تخلف التراث، ولا من فساد الحضارة والعلم.

لقد ارتبطت فكرة العقلانية في العالم العربي بتحديث العقل أو تحديث التراث. وكان المطلوب في الحالتين هو في الحقيقة، إلغاء العقل والثقافة، أي إلغاء إمكانية

وفكرة الإبداع والجدة، وتكييف الثقافة العربية الحديثة والقديمة أكثر ما يمكن مع قيم ونماذج وأنماط الثقافة الغربية العصرية. ولذلك كان الهدف وما زال هو إلغاء هذا التناقض العميق داخل الثقافة العربية بين الأنا والآخر بين الذاتية والعالمية، فهو تناقض معذب ومثير للنزاع وللقلق الدائم. ولا يعني إلغاؤه تجاوزه، بل القضاء عليه، إما عن طريق تحويل العقل العربي إلى عقل غربي حديث، أو بتحويل العقل الغربي إلى عقل عربي وإظهار قرابته العميقة له. وثمرة هذا القضاء ما زالت ظاهرة: اغتراب العقل وانتعاش عقل الاغتراب.

ومن هنا فإن النقاش الدائر منذ سنوات حول تأصيل الوافد وتحديث الموروث جعل همه الأول التوصل إلى اتفاق أو توفيق ما بين العنصرين. أي بين التراث والغرب، فنفى الـ نحن أو جعلها خفية. ألغى الذات ودورها أو عبّر عن غيابها. ونتج عن ذلك محاولات لا تحصى لإعادة تأويل التراث العربي أو الإسلامي على ضوء العصر، أي ترجمته ترجمة عصرية كثيراً ما تعني الاحتيال عليه، أو تقريب تراث الغرب من الشرق، وإظهاره بمظهر التراث العالمي والمشترك. وعيب هذه المحاولات النظرية بأكملها أنها تعتقد أنه لمجرد أن حصل التقارب في عقل هذا الباحث أو ذاك بين مفاهيم الإسلام ومفاهيم العصر أو العلمانية فلا بدّ أن يزول التناقض الفعلي والواقعي بين مطلب الذاتية ومطلب الحضارة، وبذلك يمكن للنهضة التي لم تتحقق بالفعل أن تتحقق بالذهن. لكنّ مصالحة العربي مع الحضارة، تستدعي أن يصبح هو نفسه عملياً مركزاً لحضارة، وفاعلاً مستقلاً وحقيقياً فيها.

وفي الواقع لا يهدف هذا التوفيق الشكلي إلا إلى القفز على مسألة النهضة وتغييبها، وإلى استبدالها بحداثة هي كما قلنا انخراط في دائرة التغريب والتبعية والتقليد. ولأنه لا بدّ لهذه الحداثة من شرعية محلية، ومن إضعاف للمقاومة التي تواجهها، كان من الضروري إظهارها بمظهر المسايرة للهوية، بعد تحويل هذه الهوية إلى تراثية ونزع الإرادة الذاتية عنها.

بل إننا نعتقد أن التوفيقية هي النظرية التحديثية الوحيدة المنطقية مع نفسها، والتي تستطيع لذلك أن تأتي بثمار فعلية على مستوى تكوين التيارات الإيديولوجية السائدة الحديثة والتأثير على الرأي العام. فهي الغطاء النظري لمسار التكيف والاندماج، وهو الطريق الوحيدة السهلة والسالكة. وبالمقابل تبقى الحركات الحداثية المتطرفة معزولة ضمن حلقات صغيرة. وهي ليأسها تقبل بأن تحتل دور المبشر والداعية في البرية

مؤملة أن تأتي اللحظة التي سيدرك فيها الرأي العام صحة أفكارها ومنطلقاتها. وبانتظار ذلك، تحاول أن تبرهن على لاعقلانية هذا الرأي وتخلفه ومناهضته للقيم العصرية والعلمية. وكأنها تعتقد أن بإظهارها هذه اللاعقلانية في فكر الطرف المناوئ قد وضعت حاجزاً أمام تقدمه السياسي أو الاجتماعي. متجاهلة أن «لاعقلانيته» هذه، أي عدم توافق قيمه الفكرية والاجتماعية مع قيم الثقافة العصرية السائدة هي مصدر نموه ومبرر وجوده. إنها في الواقع تدرك في صميم تفكيرها، أنها تقوم بدور الشاهد وتقول في نفسها اللهم قد بلغت. أي لا تطمح إلى القيام بأكثر من تبرئة ذمتها. وكلما يئست من إمكانية التغيير زاد اندفاعها إلى موقف متطرف يغطي في الواقع استقالتها الاجتماعية[1]. أما التيار التوفيقي فهو يبقى الأكثر ميلاً إلى الالتزام والتفاؤل.

ويشترك الطرفان في جعل التراث محور عملهم واهتمامهم، إما لرفضه مطلقاً وإظهار عيوبه، وإما لإصلاحه وإظهار نقاطه الإيجابية ودمجها بالتجربة العصرية. ورغم اختلاف الوسائل والنوايا، وهي مهمة، فإن الأهداف واحدة: أي تحقيق الحداثة والتمكين لها في المجتمع العربي. والطريقة أو الاستراتيجية واحدة أيضاً وهي تحويل الثقافة، بل الجماعة، وتثويرها أو تغييرها من خلال تغيير المفاهيم وإعادة صياغتها، أو تغيير العقول.

ولأن الثقافة فقدت مكانتها ووظائفها الاجتماعية وقيمتها الذاتية وأصالتها، ساد الإيمان بأن من السهل ومن البسيط أن تنتزع عن شعب ثقافته متى ما أصبحت قديمة أو لأنها قديمة. ومن هذا الإيمان تصدر النظرية الإرادية في التحول الثقافي التي تعتقد أن بإمكان النخبة الاجتماعية، متى ما توفر لها ما يكفي من العلم والوعي العلمي، أن تقوم بهذا التحويل. ونتج عن ذلك سياسات ثقافية قائمة على تنشئة جيل العلماء أو على تكوين نخبة متعلمة، يكفي لها أن تستوعب العلم حتى تقوم ببث روح ثقافة جديدة في جسم الأمة الجامد وفي عقلها الخرافي والأسطوري. أصبحت الثقافة أفكاراً ومفاهيم، وأصبحت الأفكار جواهر أو أصناماً تعيش بنفسها ولنفسها، ويؤدي تراكمها بالضرورة إلى نشوء التقدم الفكري. هكذا يعتقد الكتاب والمحللون الذين يحصون الأفكار الجديدة الوافدة والداخلة إلى دائرة الثقافة العربية، أن ظهور فكرة الوطنية يعني نشوء الدولة القومية، ودخول فكرة العقل نشوء العقلانية ودخول فكرة العلم نشوء

(1) انظر مثلاً مقال فؤاد زكريا، «مستقبل الأصولية الإسلامية»، فكر ع 4/ 1984.

العلم والعلمانية. وبمعنى آخر، ورغم كل ما عشناه، ما زلنا ننكر الدينامية الخاصة والداخلية للثقافة، ونجهل قوانين تحولها.

ليس التحديث العقلي بهذا المعنى إذن إلا حلاً شكاياً للمشكلة، حلاً يقوم على إلغائها وحذفها، أي حذف الوعي بها. إنه يقوم على الاعتقاد بأنه إذا نجحنا في أن نبني مؤسسات مشابهة للمؤسسات العلمية والثقافية الغربية وفي أن نصبغ أفكارنا وقيمنا وطريقة بحثنا بالصبغة العلمية، وصلنا إلى الحضارة ودخلنا في المعاصرة. أي أصبح لدينا قيم وفكر وعلم مماثل لعلم الغرب وقيمه، وأصبحنا بالتالي متحضرين أو أصحاب حضارة، وخرجنا من دائرة الهامشية وانعدام الفعل.

ليست هذه إلا مسألة مصطنعة في نظرنا وشكلية ولا قيمة لها. إذ إن النهضة الثقافية والفكرية ليست مرتبطة بمماثلة أو مشاكلة الغرب، ولا تعني التوصل إلى تحقيق الوظائف الاجتماعية أو الثقافية نفسها. بل نحن نعتقد أن هذه المماثلة هي السبب في إخفاق العقل العربي الحديث وفشل النهضة الثقافية.

إن هدف التحول الثقافي، أو النهضة الفكرية، هو بالعكس إيجاد الشروط الملائمة للإنسان حتى يستطيع أن يجد حلولاً جديدة وأصيلة للمشكلات المطروحة عليه. وهذه المشكلات ليست أبداً هي مشكلات المجتمعات الغربية. والثقافة الحيّة هي الثقافة القادرة على إبداع حلول جديدة لأوضاع جديدة. أما الثقافة التي تعجز عن إبداع مثل هذه الحلول فهي الثقافة التكرارية الميتة التي تضطر إلى ترك مكانها لغيرها بقدر ما تفقد قيمتها الإبداعية. فهي لا تستطيع أن تقوم بوظائفها الأساسية عن طريق نقل حلول جاهزة أو تكرارها. وكلما تماثلت البنيات الثقافية العربية مع البنيات الثقافية الغربية وحاكتها، أصبحت بالضرورة أقل قدرة على إدراك خصوصيات مجتمعها، وفقدت بالتالي قدراتها الإبداعية ومبرر وجودها.

وقد دلت تجربة التحديث العقلي، وهي تجربة طويلة الآن وأساسية في العالم العربي، على أن دخول قيم ومفاهيم فكرية جديدة وعصرية لا يعني بالضرورة نشوء ثقافة عصرية مبدعة أو معاصرة ولا نشوء ثقافة قادرة على تحقيق الاستقلالية الذاتية والرضى عن النفس. بل إن هذه القيم والأفكار قد أدت في كثير من الأحيان إلى ضرب الوظائف الأساسية للثقافة، وكان مصيرها في الوقت نفسه رفض جزء من المجتمع لها، أو إعادة تأويلها وتوظيفها من قبل الجزء الآخر لتدعيم قيم استبعادية واستبدادية قديمة، ومن ثم إلغاء جدتها.

لقد أصبحت ثقافتنا عصرية، أي قلّدت في فروعها ومنتجاتها الثقافة السائدة، لكنها، وربما لهذا السبب بالذات لم تصبح معاصرة. تماماً كما أن نقل التكنولوجيا لم يجعلنا مبدعين لتكنولوجية جديدة. لقد أقمنا في كل البلاد العربية أنظمة تعليمية عظيمة ومكلفة، لكننا جعلناها عريناً لنخبة اجتماعية تستخدمها من أجل تحسين أوضاعها بالمقارنة مع جماعة شعبية بقيت في غالبيتها العظمى أميّة. وقدّمنا للمتعلمين معلومات مفككة ومنقطعة عن الواقع، وحولنا المدرسة إلى جهاز نضال اجتماعي وسياسي ودعاية للقوة السائدة في الحكم أو المعارضة، في الوقت الذي حرمنا فيه المتعلمين من كل وسيلة أو فرصة للتفكير الجدّي بالواقع السياسي والاجتماعي. فلم يعد نظاماً لإنتاج العلم وتطوير المعرفة، بل أصبح وسيلة لتحقيق الصعود الاجتماعي الفردي والجماعي. وصارت وظيفته مناقضة بالكامل لهدف الثقافة الذي هو تمكين الفرد، بغض النظر عن وضعه الاجتماعي، أو بتجاوز وضعه، من الاستفادة من المعارف الموضوعية المتوفرة، للسيطرة على نفسه وعلى بيئته. فبقي يخضع لهما بسلبية وبعطالة لا يعوضهما إلا الاندفاع وراء المنفعة المباشرة وبأي ثمن.

وأقمنا نظاماً ثقافياً جوهره المراقبة والمحاصرة والعزل والحظر في كل الميادين والمجالات، ومنع التواصل والتبادل بين الأفراد والجماعات خوفاً مما يمكن أن يبعثه هذا التواصل من شعور بالقوة الجماعية وبالتضامن، وما يخلقه من آمال ومطالب اجتماعية، وطموحات مدنية وحضارية. حتى لم يعد الكلام ممكناً إلا بالثانويات وبالتفاهات. أما مسائل الحياة الكبرى فهي من اختصاص الآخرين ومن الميادين المحرمة على التداول.

وطوّرنا مع الزمن نظام قيم أخلاقية وإنسانية مشتقاً من خبرة الظلم والاضطهاد، قائماً على الامتثال والطاعة والانصياع وتغييب المسؤولية الفردية والتسليم للأقوى، فنشأ الخوف من المبادرة، وزالت الروح النقدية، وانتفى أي إبداع. بل أصبح ضمان سير هذا النظام وتجديده يقتضي معاقبة المبدع أو طرده أو نفيه لأنه يثير البلبلة والشك ويهدد عقلية ونفسيّة القطيعة الضرورية لبقاء النظام الاجتماعي التمييزي.

واحتقرنا الآداب والفنون والنشاطات الشعبية الروحية والرمزية التي تسمح للفرد بالتماهي مع الجماعة، واعتبرناها بائدة وخرافية ومتخلفة، فلم يبق له إلا أن يتماهى في إطار الرمزية الدينية أو أن يتماثل مع الغرب وثقافته المحلية الاستهلاكية. وأصبحنا بعد ذلك نحارب هذا وذاك باسم التحرر ومنع الاستلاب.

تعني النهضة الثقافية الإيمان بقدرة الوعي الإنساني على إدراك الواقع بحرية وإبداعية، واستيعابه بما فيه من تراث وجدة في الوقت نفسه، أي بقدرته على الارتفاع فوق الحداثة والتراث، فوق الإيديولوجيات، وفوق التقاليد من أي نوع. وإذا كان هذا الوعي مستحيلاً فليس هناك أية إمكانية للتغيير ولا التجديد. إذ إن الحياة الاجتماعية لن تكون إلا تكراراً واجتراراً لغيرها أو لنفسها. وهذا ينفي واقع التجديد والتطور الحضاري والتاريخي. فالوعي قادر على الإبداع. لذلك من الممكن النقد وتصحيح الخطأ. ومن الممكن التغيير.

بيد أن هذا الإبداع يقتضي انتزاع الثقافة من الموقع الذي وضعت فيه وأفقدها كيانها ودورها، وحولها إلى ستار للصراع بين تيارات سياسية ليس لها أية علاقة مع الثقافة إلا الاستخدام المصلحي والرمزي لها وتوظيفها كرأسمال ميت في حرب هي أولى ضحاياها. وليس إلغاء مكانة الثقافة المستقلة كما قلنا إلا انعكاساً لإلغاء الذات والوعي ودوره الفاعل والإبداعي، حتى لم يعد لها أي وجود خارج التراث بما هو خبرة قديمة جاهزة وكاملة، وبين الحداثة بما هي خبرة حديثة عالمية جاهزة وكاملة أيضاً. وهكذا تمزقت الذات العربية أيضاً وضاعت بين نداء الماضي الذي يعدها بهوية ثابتة، وفتنة الحداثة التي تغريها بحضارة ناجزة لا تنتظر إلا من يأتي ليأخذها أو لينهل منها. ولم يعد من الممكن للذات أن تكون ذاتها إلا إذا نفت نفسها في التراث أو استقالت من ذاتها واندمجت دون تفكير في الحداثة. وفي الحالتين، يصبح تخلي العربي عن نفسه، عن التفكير في الحاضر، عن الكشف عن التناقضات فيه عن تغيير الواقع فعلياً، هو شرط تحقيقه لذاته. ولا بدّ أن يكون هذا التحقيق وهمياً، ويكون التعبير عنه صبغ الماضي بصبغة الحداثة أو صبغ الحداثة بصبغة الماضي.

من هنا نقول إن وجود الذات العربية ما زال وجوداً سلبياً لأنه يقوم على نفي للعلاقة الأصيلة الوحيدة التي تكوّن تاريخيتها، وتشكل التحدي الأساسي بالنسبة لها، وفسحة الإبداع الوحيدة التي تدعوها للعمل والمبادرة والتجديد والتجاوز، ونعني بها العلاقة المتناقضة والمتصارعة التي تكونها كذات قديمة وحديثة في الوقت نفسه. أي كتمسك بالهوية وطموح إلى العالمية. فما دام تحقيق الهوية يعني بالنسبة لها الانسحاب من العالم، وما دام تحقيق الحداثة والعالمية يتناقض فيها مع تحقيق الهوية، لن يكون أمامها أي هدف مقبول تجمع عليه، ولا أية قدرة على الخروج من المراوحة، ولا أي حافز على الحركة.

ولا يمكن لها أن تتأسس كذات فاعلة وإيجابية إلا بقدر ما تقبل تناقضها هذا وتدركه وتصبح كحبل مشدود بين الماضي والحاضر، والحديث والقديم. أي أن تقبل أن تكون في الوقت نفسه ماضيها ومستقبلها، وجودها ونفيها، تراثها وحضارتـ«ها». فالذات كما قلنا ليست ماهية ثابتة، إنما هي علاقة، وإرادة، وتوتر، وقوة. وبقدر ما تقبل تناقضاتها ـ وانشقاقها ـ وتستوعبها وتهضمها وتتأمل قيمها، تستطيع أن تتجاوزها، أي أن تصل إلى ربط التراث بالحداثة، والماضي بالحاضر، والأنا بالآخر، وتحقق هذا الربط في الواقع وفي الحياة. فهذا الربط ليس معطى نظرياً ولا فكرياً، إنما هو هدف ومطلب يتحقق بالمجاهدة والصراع. مجاهدة للنفس حتى تتفجر إمكاناتها وقواها الإبداعية، وصراع من أجل تأكيد الوجود أمام الآخر، والسيطرة على الموضوع أي على الحضارة وتمثلها. وكل محاولة لنفي أحد قطبي هذا التناقض لا يمكن إلاّ أن تؤدي إلى خنق هذه الحركة الدافعة التي هي النهضة بالذات وبالواقع، وإلى التمثيل بالنفس. ونتيجتها رفض الذات أو رفض الآخر.

وموطن الذات ومكمنها وسلاحها هي الثقافة، أي الوعي المنظم للخبرة الإنسانية والجماعية. فالذات هي الوعي، والثقافة هي بالنسبة للجماعة وعي الذات. وبقدر ما تكون الثقافة فاعلة وحيّة وواعية لوجود الجماعة ومشكلاتها تكون الذات الجماعية فاعلة وحيّة ومؤثرة في محيطها وبيئتها. ومن هنا فإن بناء الذات ليس هو في الواقع إلا بناء الثقافة، أي الوعي والعقل. وحتى نستطيع أن نبني هذه الثقافة المبدعة ينبغي أن نفهم قوانين التغير الثقافي.

IV

إبداع المبدع

يستدعي بناء الثقافة أن نغير نظرتنا إلى مفهومها، وأن نميز بين الصراع السياسي ـ الإيديولوجي، والحوار الفكري، فلا نجعل الثقافة إيديولوجية أو نجعل من الإيديولوجية السياسية ثقافة، فنلغي كل إمكانية للحوار العقلي الموضوعي. وينطبق ذلك على استخدام التراث العربي كما ينطبق على استخدام التراث الغربي. فلا نقلص الأول إلى رمز للتخلف والثاني إلى رمز للغزو ونحرم أنفسنا من إمكانية الفهم والتفكير.

ويستدعي بناؤها أيضاً أن نكف عن تقليصها إلى وظيفة واحدة من وظائفها، ونمثل بها ونمسخها ونفقر منابعها العقلية والروحية.

فإذا كان العلم هو أداة الوصل بين الحضارات، وناقل الإبداعات الإنسانية من منطقة إلى أخرى ومستودعها، إلا أن المدنية لا تنشأ إلا من ذخيرة ثقافية، ومن تراث حيّ، أي من ميراث مشترك روحي واعتقادي ورمزي يكون الرأسمال والخميرة الأساسية لكل نهضة أو تحول اجتماعي. ولا يقاس التراث ولا تقاس الثقافة فقط من زاوية ما تستطيع أن تقدمه من تقدم مادي أو عسكري، بل أيضاً مما يعطي لهذا التقدم معنى ويحفز إلى التوصل إليه ويدفع إلى طلبه. وإلا تحول إلى أداة لتدمير المجتمع، كما تتحول الذرة عند غياب الأطر الفكرية والسياسية التي تحدد استعمالها بين أيدي المجرمين إلى كابوس يرهب البشرية أو يهددها بالدمار.

ويمكن تلخيص هذه الوظائف بـ:

1 ـ تمكين الفرد، بغض النظر عن موقعه الاجتماعي، من الاستفادة من المعلومات والمعارف الموجودة في بيئته وعصره لتحسين شروط حياته، ورفع قدرته على

التحكم بوجوده. ونظام التعليم والعلم، بقدر ما يقوم على تعميم المعرفة وإزالة التمييز بين الأفراد، وتحويلهم من أفراد سلبيين إلى إيجابيين، هو الذي يحقق هذه الوظيفة ويعبر عنها.

2 ـ تمكين الفرد والجماعة من التبادل والتواصل فيما بينهم. ويستدعي هذا التواصل وجود منظومات لغوية ومفاهيم ومعانٍ وقيم ودلالات ورموز وأهداف مشتركة.

3 ـ تمكين الأفراد من الإبداع، أي من رفض الامتثال، والبحث عند الضرورة أو بشكل دائم عن حلول أصيلة وجديدة للمشاكل الطارئة. وتقاس قوة الثقافة وحيويتها بقدرتها على زرع روح المبادرة والإبداع وإضعاف روح التقليد، تقليد الآخرين من أبناء الثقافة نفسها أو من خارجها، أي تقليد التجارب السابقة، ومن ثم عدم الأخذ بالاعتبار تجدد الواقع وتغير الظروف.

4 ـ تمكين الفرد من التماهي مع الجماعة، أي من تحقيق ذاتيته. والذاتية كما قلنا لا تعني الماهية، إنما تعني القدرة على بناء علاقات إيجابية مع الآخرين ومن خلالهم، مع الواقع والتاريخ والحضارة. فليس هناك إرادة بدون ذاتية، ولا حافز للعمل بدون إرادة، ولا دافع للتغيير بدون هدف مقبول وغاية.

إن الثقافة، والجماعة المرتبطة بها، تقبل كل ما هو وافد من الأفكار والقيم والرموز العلمية والإيديولوجية والفنية ما دامت تساهم في تطوير وظائفها، أو ما دامت لا تؤثر على عمل هذه الوظائف وتقضي عليها، وذلك سواء أكانت هذه العناصر الوافدة نابعة من ثقافة أخرى أو من تراث قديم، لا فرق في ذلك. ولا تتطور هذه الوظائف إلا إذا تطورت البنيات الاجتماعية التي أدت إلى وجودها والتي تتطابق معها. فهي إذن سجل للحلول الجاهزة والممكنة في إطار نظام اجتماعي معين. إذا تغير هذا النظام، ولم تستطع أن تعيد ترتيب وظائفها بما يلائم هذا التغيير حررت الوعي من قيوده، حتى يعيد تنظيم الخبرة الجديدة ويخزنها في المنظومة الثقافية بما يساعد على تطويرها. ومن هنا أهمية التجديد والإبداع الفكري الذي يقوم به المفكرون العظام في كل ثقافة فيطبعونها بطابعهم ويؤرخون بشكل ما لمراحل تطورها.

لكن إذا كانت هذه الخبرة الجديدة سلبية، أو إذا كانت تفترض نفياً جذرياً لمسبقات الثقافة ولا تستطيع أن تستوعبها في منظومتها، أبت الثقافة أن تستجيب لها. وإذا استجابت لها حكمت على نفسها بالتفكك والزوال كثقافة متكاملة ومستقلة وذات رسالة خاصة.

فإذا كانت الثقافة تشكل وعي كل جماعة لذاتها ولمحيطها، وكان تماسك هذا الوعي رهناً بتماسك نظام القواعد الذي يخضع له، فإن الثقافة تنزع بالضرورة إلى خلق أنماط ثابتة، وتهدد بأن يصبح الوعي كذاتية منطلقة، حبيسها. وهذا في الواقع أول تناقض تواجهه الثقافة. لكنه التناقض الذي يفسر أيضاً آلية تجدد كل ثقافة وتبدل أشكالها وقيمها فلا تستطيع الثقافة أن تبقى على صلة بواقع متميز وتستوعب تغيره الدائم إلا إذا كان فيها عنصر محرك يسمح لها بمراجعة ذاتها وتبديل أنماط عملها وتحسين فعالية نظمها. وهذا العنصر المحرك هو التباين بين الوعي كذات حرة والوعي كبنية موضوعية مرتبط بالنظم الثابتة للثقافة وناجم عنها. وهذا التباين هو مصدر الحركة الداخلية للثقافة. فالوعي، أكثر من العقل المؤسس، هو طاقة خلاقة، وقدرة على النفاذ المباشر إلى الواقع، وفردية متحوّلة فاعلة بقدر ما أن الثقافة تشكل أطراً جماعية وثابتة ومنظمة. لكن الوعي لا يستطيع أن يجدد الثقافة بنفيها أو بالتنكر لها، وإنما بتكييف وظائفها واستخدام آلياتها وملئها بقيم ومعانٍ جديدة.

فالوعي يصطدم في عمله بمشكلات تفرض عليه تقديم إجابات سريعة وناجعة. وهو يتوجه من أجل ذلك وبشكل طبيعي إلى الثقافة باعتبارها مخزون الخبرة الجماعية ورأسمال الممارسة الواعية. فإذا لم يجد لديها الإجابة المناسبة، أو وجد لديها إجابات ناقصة، لجأ إلى الخبرة المباشرة التي تشكل التجربة مصدرها الأساسي. فإذا أخفق ثانية لجأ إلى تلفيق أجوبة سحرية أو إيديولوجية سحرية تساعده على التغلب على القلق الذي يرافق كل مجهول. لذلك يشكل النظام الخيالي الأسطوري منبعاً رئيسياً من منابع الوعي وقاعدة من قواعده. لأن الثقافة إذا عجزت عن أن تستوعب المجهول، أي أن تسيطر عليه، واقعياً أو وهمياً، وتخضعه لنوع من العقلنة، فقدت أهم وظائفها، ودفعت الجماعة إلى البحث عن الحلول في ثقافات أخرى. بل إن قوة الثقافة قائمة في بنيتها الخيالية ـ الأسطورية أكثر مما هي قائمة في مؤسساتها العلمية، لأن الطاقة الكامنة في البنية الخيالية الرمزية هي التي تسمح للثقافة، كلما تعرضت لطارئ وعجزت الخبرة الماضية عن استيعابه، بتجاوز الأطر التقليدية والبحث عن أجوبة ـ وأسئلة ـ جديدة. ولما كانت المشكلات الميتافيزيقية الكبرى مثل معنى وجود الإنسان ومكانته في الكون وإنسانيته وموته ومستقبله من الأمور التي ليس بمكنة الإنسان أن يقدم أجوبة علمية عليها، فمن الممكن القول إن كل ثقافة تسبح في أثير من المسبقات الأولى الروحية والأسطورية، وتتنفس من خلال منظوماتها الخيالية ـ الأسطورية. أما المنظومات

العلمية فهي مشتركة بين الثقافات الكبرى لأن نواتها المنطقية واحدة، ولأنها هي ذاتها ثمرة الحضارة المشتركة أكثر مما هي سمة ثقافة معينة.

ليس من الممكن إذن فهم آلية التجديد الثقافي دون فهم هذه العلاقة الثلاثية بين الوعي والواقع والثقافة. وتشكل الثقافة في هذه العلاقة رأسمال الوعي في تعامله مع الواقع. وهذا الرأسمال لا يحدد فقط طاقة الوعي على التوظيف المثمر في الواقع وعلى النفاذ إليه، ولكنه يحدد أيضاً، حسب خصائصه، نوعية الاستثمار وأهدافه وحدوده، سواء أكان استثماراً روحياً أو علمياً أو خيالياً. وليست المدنية إلا فائض هذا الوعي، أي قدرة الثقافة على إطلاق طاقات الوعي وتعظيم إمكاناته بما تقدمه له من فرص وأدوات وطرائق ومرتكزات لخلق ديناميّة تراكم للتجربة العقلية، من مفاهيم ومعارف ورموز ومشاعر وقيم إنسانية وجمالية. لكن كون الثقافة تشكل الوسيط الأول بين الوعي والواقع، لا يمنعها من أن تتحول إلى حجاب له أيضاً. ويبقى الواقع هو مصدر كل تجديد للوعي وللثقافة معاً. ولا تنمو الثقافة، أي لا يزداد معدل تراكم القيم الفكرية والمعنوية والمدنية إلا بقدر ما يبقى الوعي حيّاً ومستقبلاً وقادراً على تجاوز الأطر الثابتة للثقافة، وبقدر ما يبقى في الوقت نفسه منظماً ومتماسكاً بما فيه الكفاية حتى لا يغرق في فوضى الواقع وعدم تمايزه، وحتى ينجح في إنارته وفرض النظام عليه.

ولا نعني إذن بالوعي الحيّ الوعي كفطرة أو الوعي الفطري، بقدر ما نعني به الوعي النقدي الذي يتجاوز الثقافة الثابتة من داخلها. ولذلك لا يتجلى هذا الوعي في وعي المفكرين المبدعين والمجددين إلا بقدر ما يجسد وعي هؤلاء تيارات عميقة روحية أو فكرية تختمر وتنمو عبر حقب كاملة، وتشكل منابع جديدة للقيم وللخبرة الحيّة، ومحاور جديدة لتوجهات أصيلة وإيجابية بناءة، تغير مجرى الثقافة والمجتمع معاً. وهذه التيارات الفكرية هي شيء مختلف عن النظم الثقافية بالرغم من أنها يمكن أن تتحول هي نفسها إلى منظومات ثابتة أو إلى قاعدة لها. إن ما نقصده منها، هو تفجرها نفسه باعتبارها تغييراً دائماً في نطاق الثقافة وشعلتها التي لا تنطفئ، ومصدر إعادة تركيب عناصرها وتجديدها.

وليس من الضروري كي يحصل هذا التجديد أن يتحقق في مجال القيم المعرفية والعلوم. فقد تقوم الثورة المجددة للثقافة على قوة نهضة روحية كما يمكن أن تقوم على آثار قفزة علمية أو هبّة إيديولوجية أو أخلاقية. فكل واحدة من هذه الحركات

تستطيع، إذا توفرت لها القوة والأصالة والعمق، أن تكون أساساً أو منطلقاً لإعادة تركيب العناصر الثقافية في مجموع النسق الثقافي. وعندئذ لا بدّ للحركة التي كانت في أساس التغيير أن تفرض لونها الخاص على النسق بأكمله. والمثال الأوضح على ذلك ما حصل من تغيير عميق في الثقافة العربية بعد الإسلام وتحت تأثيره، وما نتج عن ذلك من بقاء المنظومة الدينية إلى وقت قريب المنظومة المهيمنة مباشرة أو عن طريق تعميم قيمها، على مجموع المنظومات الأخرى العقلية والعلمية والخيالية.

ولا بدّ أيضاً من توضيح معنى الهيمنة هذه. فليس المقصود منها سيادة إيديولوجية معينة سياسية أو فكرية لا تنقسم ولا تتبدل. فالكثير من التيارات التي تظهر من فترة إلى أخرى تكون سطحية ولا تعبر عن التوازنات التاريخية العميقة للثقافة ولا تعكس توجهاتها الكبرى. وقد يسود في حقبة معينة تيار إيديولوجي يرد على حاجة مؤقتة، ثم يزول من تلقاء نفسه. وقد تغطي هذه السيادة أغلبية الرأي العام أو جزءاً منه. وقد تنعكس في جميع المنظومات الثقافية أو تبقى محدودة النفوذ فتسود في منظومة وتنحسر عن أخرى.

والسيادة الفعلية لا تحصل إلا عندما تسيطر رؤية ذهنية على منظومة ثقافية وتحولها إلى منظومة قائدة لكل المنظومات الأخرى، التي تتأثر عندئذ في عملها بها وتخضع لإيقاعها. وفي الواقع لا يمكن لهذا أن يحصل باستمرار، وإلا لتغيرت الثقافات في بحر كل عقد. إن التغييرات الدائمة هي التي تتعلق بتبديل مواقع وعلاقات المنظومات الثقافية واحدتها بالأخرى، أو تبديل العلاقات بين العناصر الخاصة الداخلة في تكوين كل منها. أما التغييرات الجذرية فهي مرتبطة بالطفرات الحضارية وتبدل أنماط العمل والإنتاج.

فمهما كان الوعي النقدي عظيماً، ومهما كانت قوة التيارات الإيديولوجية التي يبعثها، لا يمكن تحقيق التغيير الجذري داخل النسق الثقافي إلا بقدر ما يرتبط هذا التغيير بظروف اجتماعية ـ أي خارجة عن نطاق الثقافة ذاتها ـ ويستجيب لمطالب جماعية وتاريخية. ويعني هذا التغيير عندئذ ثورة ثقافية بالمعنى الحرفي للكلمة. والثورة بالضرورة فعل استثنائي ومؤقت لا بدّ أن يؤدي إلى بناء نسق جديد ثابت، وإلا كان معناه تدمير الثقافة وزوالها وليس تجديدها.

وفيما عدا هذا الاستثناء الذي لم تشهده في الواقع كل الثقافات، ولم تعشه بعضها إلا مرة واحدة، وكان بمثابة ثورة تأسيسية، تبقى الرؤى الثقافية والأنماط الفكرية

والإيديولوجيات والقيم والتوجهات مسايرة للنسق الثقافي السائد وتستمر على مدى حقب تاريخية طويلة. ويظل الصراع داخل هذا النسق بين تيارات الفكر المختلفة أو المتباينة صراعاً على الهيمنة الجزئية أو العامة، دون أن يكون له أي طموح أو أية إمكانية للتغيير في بنية النسق العميقة، أي في القيم والمعاني والدلالات والمطالب الروحية والنزوعات المادية والمناخ العام. بل إن هذا الصراع على الهيمنة يفرض على كل تيار أن يطابق بين نفسه والقيم الأساسية للنسق أكثر ما يمكن، وأن يظهر وكأنه الوحيد الذي يحقق هذه القيم، ويحرم خصمه من شرعية تمثيلها أو ينكرها عليه. فالصراع داخل نسق معين لا يضعف بالضرورة قيمه ولا ثقة الناس وتمسكهم به، بل يؤكدهما.

فلكل ثقافة خاصة، كما لكل مؤسسة كبرى، روحها، أي نظام عملها وردود أفعالها وتوجهاتها العميقة التي تكون لديها ما يمكن أن نسميه المناعة الذاتية ضد كل نوع من أنواع التغيير الخطيرة التي تهدد انسجامها الداخلي وقيامها بوظائفها. فالثقافة لا تستجيب لكل نزوات الفكر والتيارات الفكرية، وإلا لأصبح بمقدور أي مفكر، بل أي مشعوذ أن يغير بناء ثقافة كاملة متى أراد، أو لاضطرت الثقافة إلى تغيير بنيتها كلما ظهر مفكر أو متنبئ أو ساحر. والواقع أن الثقافة الحيّة لا تقبل بضم خبرات جديدة إلى مخزونها المعرفي أو الخيالي، إلا إذا لم تكن هذه الخبرات تتعارض مع خبرات سابقة وراسخة تضمن توازناتها الكبرى. وهذا ما يحصل مع العقل ذاته عندما يرفض قبول أفكار تتناقض مع مسلمات أساسية لديه أو مع خبرات ثابتة علمية أو روحية. ويستدعي إدراجها فيه سلسلة من العمليات والمناقشات والمقاربات التي تجعلها متفقة مع بعض المبادئ أو كلها، مما يستند إليه في قناعاته الأولى. وفتاوى الفقهاء ليست شيئاً آخر سوى هذه العمليات الإجرائية التي تفسح للجديد مكاناً في المنظومة الشرعية أو الروحية. وفتاه، وجد له مبرراً شرعياً. ولكن هذه الفتوى لا يمكن أن تكون مقبولة إلا إذا كان الأمر المفتى به لا يحتمل مخالفة المبادئ الكبرى الشرعية. وتنطبق القاعدة نفسها على موقف الثقافة عامة من التغيرات الواقعية. فلا يثير أي تبدل في المعطيات الخارجية حركة تغيير جذري مقابلة في منظومات العقل والاعتقاد والتخيل. وإلا لفقدت الثقافة قوامها وتماسكها ومصداقيتها. بل إن مثل هذا التغيير الجذري يمكن أن يقود إلى تحلل الثقافة وتفككها إذا كان أعظم مما تستطيع توازناتها الذاتية احتماله، وإذا فرض عليها بالقوة، أو بالغلبة، تماماً كالشجرة التي تموت إذا تغيرت تربتها وشروطها المناخية.

فكل ثقافة هي بنت مجتمع وبيئة محلية وتاريخية، وهي استجابة للمشاكل التي يطرحانها وبلورة لآليات الإجابة عليها. وكل توازناتها الذاتية قائمة على التوفيق بين معطياتهما ومستمدة من قضاياهما، ومرتبطة برموزهما. وهذا يعني أيضاً أن للثقافات شخصيات متميزة لا يمكن الخلط بينها، وليس هناك ثقافة كونية واحدة، وما يصبح كونياً في الثقافات هو إنتاجها وثمارها العقلية والروحية من عقائد وإيديولوجيات وعلوم وأفكار وآداب تنتقل عبر الحضارات وتتغذى منها مدنيات وثقافات مختلفة دون عوائق ودون حدود، وتدعم بها أيضاً وتعمق توازناتها الداخلية.

ليست الثقافة إذن كتلة جامدة من المعارف أو القيم أو المعاني أو الرموز أو العادات أو القواعد، بل هي الآليات والفعاليات المعقدة والمتباينة التي تسمح بنشوء هذه المعارف وتخلقها. ومتى ما فقدت الثقافة ذلك تحولت إلى تراث، أي إلى أثر من آثار الماضي، وتحول البحث فيها إلى بحث في التراث، حتى لو وسع المرء في معنى التراث ليشمل ما بقي منه حياً في سلوك الأحياء وعاداتهم اليومية. إذ معنى التراث أنه جزء قديم جامد أو قائم يستخدمه نظام أشمل منه ويحدد مكانته ودوره في عمليات الاستجابة للواقع، كمذكِّر بالماضي أو واصل به أو رامز إليه، وليس كوعي للحاضر.

وهذا يعني أن نشوء ثقافة من الثقافات، واستمرارها وتغيرها أيضاً، لا يخضع لعملية فكرية بسيطة يمكن استيعابها وفهمها من خلال دراسة الإيديولوجية السائدة في مجتمع معين، أو إيديولوجية فقهائه أو علمائه أو مثقفيه. ولا يستطيع أحد أن يدرك بالضبط كيف يتم اكتساب مجتمع ما لهذه المنظومات والفعاليات الثقافية. فاكتسابها لا ينفصل أبداً عن ظروف تكوّن الشعب كجماعة مدنية، أي كمجتمع، وعن نجاحه في ذلك وانتقاله من البداءة الأولى إلى المدنية. وكما أنه لا تمكن دراسة ثقافة شعب بمعزل عن شروط تكونه، لا تمكن أيضاً دراسة وفهم هذا التكون للاجتماع البشري بمعزل عن نمو ثقافته أو منظوماته الثقافية العقلية والاعتقادية والرمزية وتطورها، بل إن دراسة تطور الاجتماع المدني كعملية تاريخية كلية، هو الشرط الأساسي لدراسة تطور الثقافات وفهم أنماط تعضيها واختياراتها وتوجهاتها الروحية الأساسية. فهي جزء من هذا المخاض الطويل، وتكريس له في الوقت ذاته، وذاكرته الحيّة ومستودع خبرته التاريخية. فهي التعبير عن شخصيته، وملخص سيرورته في الظروف التي ظهر فيها ونما. وتبلورها لا يمكن إلا أن يكون ثمرة الإمكانيات والوسائل والوسائط والآفاق التي وفّرتها لها البيئة الخاصة والمناخ الفريد الذي نشأت فيه.

فليس للمجتمع ذاتية خارج الثقافة التي يملكها، وهو في الوقت نفسه أوسع منها وقادر على تجاوزها أو تطويرها. ولا نستطيع أن نتهم ثقافة بأنها تسيء إلى مجتمعها كما لو كانت خارجة عنه. بل هي شرط وجوده كمجتمع مستقل ومتميز. واستقلاله وتميزه شرط لنموها وتطورها. وبهذا المعنى فهي تشكل بنية موضوعية، متميزة عن الأفكار والمذاهب المتناقضة والمتباينة التي يتداولها أو تتداولها مختلف الفئات الاجتماعية. وهي تختلف عن النظام الثقافي الذي يجسد أو ينظم وظائف الثقافة الأساسية في كل حقبة تاريخية، ويصوغها حسب توازنات التيارات العقائدية والتصورات والرؤى والآمال والتطلعات السائدة في كل عهد، محدداً سيطرة تصور على آخر ومركزاً على وظيفة ثقافية دون أخرى. وبهذا المعنى لا يغير النظام الثقافي من البنيات العميقة للثقافة ولكنه يعيد توزيع عناصرها، بشكل واعٍ أو غير واعٍ، وترتيبها حسب غلبة معينة، تعكس الغلبة الاجتماعية أو الطبقية القائمة. وهو لا ينفي أن تبقى هذه العناصر المهيمنة متباينة في ذاتها ومتبدلة بتبدل السياسات الثقافية للنظام الاجتماعي، وتغير القوى المسيطرة عليه. ويخضع إنتاج المعارف وأنواعها كما يخضع تداولها وانتشارها داخل النظام الثقافي، لقواعد يحددها ويوصي عليها هذا النظام الاجتماعي ـ السياسي. وليس من الممكن إذن رد جميع هذه الشبكة الحيّة والمعقدة من العلاقات وتخفيضها إلى مستوى مفهوم عقلي مجرد ومطابقتها مع فكرة العقل أو العقيدة أو العلوم السائدة أو التراث. وعندما يتعلق الأمر بدراسة قوانين التغير الثقافي والمشاكل التي يطرحها، لا بدّ من الكشف عن البنيات العميقة لهذه الثقافة وتحليلها بدقة لدراسة التوازنات القائمة وكيفية اشتغالها. عندئذ نستطيع أن نفهم كيف أن بعض المذاهب أو العقائد يمكن أن تستمر في ثقافة ما، لا لقيمتها المعرفية ولكن لقيمتها الرمزية أو لما توحي به على المستوى الاجتماعي أو التاريخي ولما تغطيه من آمال وتعكسه من مطامح، والعكس صحيح أيضاً. فلا تنبع قيمة التراث مثلاً مما يختزنه من علوم ومعارف، إذ من طبيعة العلوم والمعارف أنها تتقدم وتتطور بغض النظر عن حدود المجتمعات، فالطب الحديث لا يقارن لا بالطب العربي ولا بالطب الصيني، وإنما تنبع قيمته مما يشكله كعمق تاريخي للشعور الجماعي، وإيحاء بعظمة الماضي وبإمكانية استلهامه واتخاذه كرمز لمقاومة الهيمنة الثقافية الغربية المتزايدة.

وقد أظهرت الثقافة العربية حيوية كبيرة في استيعاب معطيات العصر الحديث العلمية والأدبية والروحية. فليس في مقدماتها الأساسية ونظمها ما يمنع من الأخذ بقيم

الحرية والعقل والإنسانية، بل إن هذه القيم أول ما دخل في الثقافة منذ القرن الماضي ولم يجد أمامه أي عائق أو عقبة. فظهرت المدارس ونشأت الجمعيات والأحزاب والحركات القومية الشعبية والحركات الاجتماعية الاشتراكية والليبرالية. كما نشأت الفنون الأدبية الحديثة، وأصبح الأدب العربي الحديث من الآداب الإنسانية المهمة.

وإذا لم يكن هناك حريات فردية اليوم، أو تقنيات متطورة أو دولة قومية واحدة، فليس ذلك بسبب ما تتضمنه الثقافة العربية التراثية من قيم معادية لها وإنما، كما نعرف جميعاً، لأسباب سياسية واجتماعية، جوهرها الصراع على السلطة، وعلى الثروة، وضامنها هو القوة، وتخريب الثقافة وتحريم المناقشة العقلية.

ولا شك أن الثقافة العربية قد وقفت وما زالت تقف عقبة أمام التحديث في مجالات كثيرة، بما فيها المجال الثقافي نفسه. وليس ذلك بسبب تعارض مع القيم المعاصرة، وإنما بالعكس لأن هذا التحديث لم يتضمن أي معيار صحيح، أو غاية واضحة ومقبولة لضبط التحول في أبعاده الحضارية والتاريخية والاجتماعية، ولأنه لم يقدم أية فرصة جدّية وخطة متوازنة للوصول إلى العالمية والمعاصرة وضمان الذاتية والاستقلالية في الوقت ذاته. ولأنه كان يعني تقليص دور الثقافة إلى تراث وماضٍ ميت، وتخفيض المشاركة في الحضارة إلى مشابهة شكلية.

إن قيمة الثقافة تنبع بالضبط من قدرتها على بناء شخصيّة مستقلة، ومن مقاومتها لكل تغيير يشكل خطراً على هذه الشخصيّة، لا من كونها كالاسفنجة التي تمتص بسلبية كل ماء. وبدون هذه المقاومة ليس هناك أي إمكان للحديث عن التجديد أو الإبداع.

إن حافز الإبداع هو بالضبط هذا الاختلاف والتناقض العميق بين الثقافة والحضارة، بين الذاتية والعالمية. فهذا التناقض، هو الذي يخلق التوتر المبدع ويدفع إلى عدم الأخذ بالحلول الجاهزة، وعدم القبول بالأمر الواقع كنهاية للتاريخ. وهو مصدر تطور التاريخ والحضارة معاً. فالتاريخ هو صراع بين ذوات جماعية من أجل التجاوز الحضاري المادي والفكري، ومن يتخلى عن هذا الهدف، ينسحب من التاريخ ويخرج من الحضارة سواء حصل ذلك بالاندماج في ذات أخرى، أو بالتقوقع على الذات. والذين يعتقدون بأن الحل هو في تقليد كل ما قام به الغرب ونقله كالذين يعتقدون أن الحل هو في العودة إلى الماضي، يريدون أن يلغوا هذا التناقض بإلغاء الذاتية العربية الفاعلة والتاريخية ويزيلون بذلك مصدر الإبداع، ويحرمون أنفسهم أيضاً

منه. ولذلك فهم يتفقون في الواقع على محو الثقافة العربية الراهنة أو ينكرون عليها أن تكون شجرة حيّة ونبعاً إنسانياً عظيماً للتجديدات الممكنة والحتمية، الآن وفي المستقبل.

ولو نظرنا إلى تاريخنا الحديث لرأينا أن هذا الصراع بين القديم والحديث، بين التراث والمعاصرة، بين العرب والغرب، بين الذاتية والعالمية، هو السبب الرئيسي لكل ما حصل من تجديد في حياة العرب وحاضرهم. فهو سبب الحديث عن تجديد التراث، وسبب الحديث عن العقل والعقلانية معاً. بل إن الجدال بين التراثيين والتحديثيين هو الميدان الوحيد الذي برزت فيه خصوصية الثقافة العربية وأفكارها الجديدة، في حين أن مجالات العلوم التي تشارك فيه كل العقول، بمعزل عن الثقافات، لم تحظ بأي إبداع يذكر.

خاتمة:
تحرير العقل

نخلص من ذلك إلى القول. . . . .

إن مبدأ الذاتية قائم على مطلب الاستقلال والسيادة الذي ترفعه كل الجماعات الإنسانية التي لم تفقد بعد شعورها بقيمتها ورسالتها وإنسانيتها ورغبتها في المساهمة الإيجابية. وهو لا يقلّ في أهميته ونفوذه عن مبدأ المعاصرة الذي تقوم عليه إمكانية تحقيق هذه الرغبة وتجسيد هذا الشعور. فالذاتية تعني تطوير الذات بما يبقيها على صلة مستمرة مع الماضي والتراث ويجعل لها جذوراً عميقة وقوية في التاريخ، ويفترض تحويل كل ما يدخل فيها إلى جزء منها حتى تحفظ وحدتها وتوازنها، والمعاصرة تعني في كل زمان ومكان استيعاب الحضارة وما يتطلبه ذلك من تبادل وأخذ عن الآخر وتلقُّفٍ للإبداعات والاكتشافات البشرية المادية والروحية.

وهذا التناقض بين مطلب الذاتية ومطلب المعاصرة هو في الوقت نفسه أساس الأزمة التاريخية العميقة التي نعيشها مع بقية المجتمعات التي تجاوزت حضاراتها، ومصدر التوتر الذي يسمح للوعي أن يتحرر من قيوده ومن التقليد لينتج عوالم أخرى وأوضاعاً جديدة. فالحضارة ليست غرضاً نشتريه أو نحوزه، إنما هي أيضاً علاقات وتوازنات تاريخية واجتماعية، ولا يمكن الحصول عليها إلا بتجاوزها. والتجاوز لا يعني الإلغاء، وإنما إنتاج حلول أفضل للمشاكل التي خلقتها الحضارة القائمة ذاتها. فمن غير الممكن اليوم، بل من المستحيل حل مشكلات البلاد النامية الاقتصادية والسياسية والثقافية، من منظور المؤسسات الغربية الموجودة اليوم. ومشكلات هذه البلاد لم تعد ثانوية كما كانت منذ قرن. إنها محور الصراع الدولي الآن، وهي تشكل الأزمة الحقيقية والعميقة للحضارة الراهنة، والتحدي الأكبر لنظمها وقيمها معاً.

هذا يعني أن الصراع من أجل استيعاب الحضارة الراهنة، وهو شرط تجاوزها، لن يتوقف في العالم العربي، ولن يخمد مهما حصل من مقاومات جزئية هنا وهناك. وأن الصراع من أجل تأكيد الذات وتأهيل الحضارة وإخضاعها لمتطلبات المجتمع لن يتوقف هو أيضاً، ما لم تتحقق للعرب المشاركة في الحضارة من موقع الإبداع والمساهمة الإيجابية لا من موقع التبعية والاستهلاك.

وهذا يعني أن أزمة العقل العربي نابعة هي نفسها من أزمة الفعل العربي، وهي مظهر من مظاهر الوجود خارج الذات أو لغير الذات. ولا يمكن نشوء وعي يتجاوز هذا التناقض ويوحده إلا بقدر ما تتقدم قضية النهضة الحضارية، وتؤسس لواقع العرب التاريخي. وقاعدة هذه النهضة هي دون شك النقلة الصناعية.

لكن هذا لا يعني استقالة العقل. بل إن إمكانية حصول هذه النهضة متوقفة في جزء كبير منها على حصول حد أدنى من الإجماع الفكري ووقف التعارض والتناحر الذي يمزق العرب فكرياً ويلغي لديهم كل قدرة على التفاهم والمبادرة التاريخية. ولا يمكن لهذا الإجماع أن يكون تسوية ولا تلفيقاً لفظياً بين التراث والحداثة، ولا إبعاداً لطرف من قبل الآخر، فعدا أن هذا يشكل كما قلنا قتلاً لإمكانية الإبداع الذي هو جوهر النهضة ومصدر الخروج بحلول جديدة، فهو أساس الحرب الأهلية الراهنة الكامنة أو المتفجرة واستلاب الذات. إن جوهر الإجماع الممكن هو الوعي الذاتي.

ويعني هذا الوعي الاعتراف بأن هناك أزمة حضارية عربية، تجعل هناك تعارضاً بين تحقيق الهوية وتحقيق الحضارة، وبين التراث العربي والحداثة الراهنة. وأن هذا التعارض يخلق انشقاقاً في المجتمع وفي الوعي العربي ذاته بين عناصره الحديثة وعناصره القديمة. لكنه يقبل بهذا التعارض، ويعتبر أن مبرر وجود الذات العربية اليوم ومحور نشاطها وتاريخيتها هو قبولها للتحدي وسعيها إلى تجاوز هذا التعارض، أي إلى تحقيق النهضة التي تعني استمرار الذات واستملاك الحضارة في الوقت نفسه. فهذا التعارض هو مظهر إذن للأزمة، والنهضة تفترض عدم تعارض مطلب الهوية والعالمية، بل إنها لا تتحقق إلا باستمرار وجودهما كقطبي جذب دائمين. فالنهضة هي مشروع تحقق الذاتية العربية بما هي هوية حضارية وحضارة ذاتية. فالنهضة تعني الإبداع، والإبداع هو مجال تحقق الذاتية العربية ومشروعها معاً.

هذا يعني أن حركتي البحث عن الهوية واكتشافها، والاندفاع وراء الحضارة وتأهيلها، هما حركتان أصيلتان تكمل واحدتهما الأخرى. وأن استمرار تعارضهما نفسه

هو مظهر من مظاهر عجز كل منهما وحده عن تحقيق المدنية وتأكيد الذات. فمبدأ الحضارة والتعلق بها يصون الجماعة من خطر التحول إلى ركام قديم، لا صلة لها ولمؤسساتها بالتاريخ وبالحركة الإبداعية العالمية. ومبدأ الهوية يصون الجماعة من الانحلال، والاندماج في الآخر، ومن ثم الاندثار كجماعة متميزة ومستقلة. وفي صراعهما ومنه تنبع إمكانيات تحول الحضارة إلى مدنية، أي بتحقق تأسيسها في الثقافة العربية، ويتحول التراث إلى هوية ديناميكية حيّة ومتجددة، أي إلى ذات فاعلة إيجابية.

ماذا يعني ذلك؟

إنه يعني أن مصير النهضة ليس معلقاً بإحياء التراث وحده، ولا باستيعاب الحضارة وحده. وإنما بالاحتفاظ بهذا التناقض الحيّ بينهما، أي بهما معاً. بل إنه يعني أن القدرة على الإبداع والابتكار والنهضة، مرتبطة بالسماح لهذا التناقض أن يتعمق ويستمر. ولهذا فنحن ندعو إلى إحياء أكثر ما يمكن من التراث، والانغراز أكثر ما يمكن في العمق التاريخي العربي من جهة، وإلى استيعاب أكثر ما يمكن من الحضارة والارتماء أكثر ما يمكن في حركة التاريخ الكونية العامة من جهة ثانية. ولا نعتبر أن هناك من وجهة نظر النهضة تناقضاً بين إحياء التراث واستيعاب الحضارة. بل العكس هو الصحيح. إن قدرتنا على الاستيعاب تزداد بازدياد انغرازنا في التراث وتمتعنا بهوية مستقلة وغنيّة، وأن تعمق هذه الهوية يزداد أيضاً بازدياد استيعابنا للحضارة وسيطرتنا عليها. فالمدنيّة العربية المنشودة هي ثمرة لهذا الإبداع الذي يوحد بين التراث والحضارة ويتجاوزهما في الوقت نفسه. ومن هنا نقول: نأخذ من الحضارة ولا نؤخذ بها، ونحيي التراث ولا نحيا به، ونرفض الحلول السهلة، ونرفض التقليد من أي طرف جاء.

ويعني هذا أيضاً أن الحداثة، أو تأهيل الحضارة، ليست حلاً جاهزاً، ولا مسألة محسومة، بل هي مشكلة بحد ذاتها. وهي تحتاج إلى بحث وتدقيق ونقد وتفكيك وإعادة تركيب. وأن الهوية ليست حلاً معطى أيضاً قابعاً في التراث، إذا أحييناه حصلنا على هوية شخصيّة، وإنما هي الأخرى مشكلة معقدة تستدعي تجديد التراث وإعادة تركيبه وصياغته في ضوء مشكلات العصر، دون أن يعني ذلك نفيه أو تشويهه. فالتراث ليس أفكاراً أو قيماً شكلية يعاد تأويلها أو تفسيرها أو إلباسها فتصبح شيئاً آخر.

فليس هناك إمكانية، ولا مبرر، للتحديث دون نمو للذاتية المبدعة. ووعي

بالذات، ونزعة قويّة لتأكيد القيمة الجماعية والإرادة القومية. وليس هناك إمكانية لتحقيق الهوية وتعميق الشعور بالذاتية والأصالة دون التقدم في وسائل تمثل الحضارة المادية والتقنية. ولذلك فإن فصل أي من المطلبين عن الآخر أو التضحية به لا يمكن أن يقود إلا إلى إجهاض النهضة وتحويلها إلى تحديث رث واغترابي مدمر، أو تأصيل مفقر مثبّط.

ومن هنا نحن نرفض أطروحات الأصولية السلفية كما نرفض أطروحات الحداثة التغريبية ونعتبرهما انعكاساً سلبياً للأزمة الحضارية العربية لا حلاً لها. ومن هذا المنظور نحن نقول أيضاً إن نقد التراث أو الدين لا يبني حضارة، وليس هو محور بناء النهضة. وإن نقد الحداثة لا يعفي من استيعاب الحضارة ولا يحل محلها.

ومن هنا أيضاً نحن نعتقد أن على التراثيين الذين يجعلون من مسألة الهوية والأصالة قضية شخصيّة، ويعبّرون بها دون شك عن قلق المجتمع بأكمله وخوفه من الاستلاب والتبعية أن حل مسألة الهوية غير موجود في التراث ذاته، وإنما في علاقتنا مع التراث ومع العالم أيضاً. ولا ينبغي أن نوظف كل مسألة الهوية في التراث أو في الدين، فهذه رؤية انهزامية وانطوائية. الهوية غير ذلك، وأوسع من ذلك. إنها إبداع المستقبل الروحي والفكري والأخلاقي. وهي تعني إعادة تنظيم الحياة الشعورية والعقلية والأخلاقية معاً على ضوء معطيات العصر، وإلا تحولت إلى استلاب من نوع آخر. إن الذاتية تعبر عن نفسها في تطوير التراث، لا في الانحباس فيه. فالتراث يجب أن يكون أداة لتحرر الذات وإطلاق إمكاناتها. وهو رأسمال نستخدمه لتنمية الحاضر ولا قيمة له إلا بما هو تراثنا، أي رأسمالنا لمواجهة العصر.

وأن على التحديثيين أن يدركوا، وهم الذين يكوّنون جسم النخبة الاجتماعية، وجزأها الأكثر انفتاحاً على الحضارة وعلوم العصر، أن عليهم تقع المسؤولية الأولى في تقديم الحلول المبدعة لتجاوز المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي خلقها العصر. وأنهم ما لم ينجحوا في تقديم مشروع ناجح لتجاوز هذه المشكلات، فليس لوجودهم أي مشروعية. وليست الحداثة مشروعاً اجتماعياً، إنما هي تحدٍّ، أو بحر من المشاكل. المشروع هو أن نبين ماذا نريد من الحداثة، ولماذا وكيف نستطيع أن نحقق ذلك. لا يمكن أن يكون مشروعنا هو استيعاب كل تراث الغرب منذ عشرة قرون، تراث العلوم والآداب والفنون. هذا كلام لا معنى له. المشروع يجب أن يقوم على أساس تحديد المشاكل والأهداف والغايات والوسائل.

وعلى التحديثيين تقع أيضاً مسؤولية إعطاء التراث، والإسلام جزء أساسي ومقدس فيه بما هو دين الشعب وثقافة اجتماعية، المكانة التي يستحقها في هذا المشروع الاجتماعي، إذا قدر لهذا المشروع أن يكون. وكل مشروع حديث لا يستطيع أن يستوعب موضوع الهوية والتراث يقضي على نفسه بالبقاء في الأدراج.

وعلى التراثيين أن يدركوا بالمثل أن الاشتراك في الحضارة ومجاراتها هما اليوم الحافز الرئيسي لدى كل الأجيال، عندنا وفي الأمم الأخرى، للعمل والنشاط وبذل الجهد. فإذا أخفقنا في تحقيق هذه المشاركة وفي إتاحة الفرصة أمام شعوبنا للتمتع بمكتسبات الحضارة المادية والأدبية نكون قد حكمنا على مجتمعنا بالانحلال، وحملنا الأجيال الجديدة على التخلي عن هويتها، للاندماج في الجماعات التي تستطيع أن تقدم لها فرصة المشاركة في مسايرة الحضارة. ولن يفيد في منع ذلك تسويد صفحة الحضارة ولا فرض الحواجز المادية أو الأخلاقية. فدافع الاندماج في الحضارة هو من مطالب الشعور بالإنسانية وتحقيقها. وهو أقوى من أي حجاب.

وبقدر ما ننجح في تطوير ثقافتنا وإغنائها وتفجير قيمها الإنسانية، نزيد الثقة بها ونعمق الشعور بالهوية، وهذا هو السبيل الوحيد للنجاح في تنظيم الدافع إلى مجاراة الحضارة، ومنعه من التحول إلى مسايرة كلية وانقياد، أي إلى تنكر للذات. ويتطلب هذا التضحية بأمور وقيم شكلية وجزئية لصالح تأكيد القيم الأساسية، وتمييز الأساسيات من الثانويات. وهذه هي وجهة كل إصلاح ديني أو أخلاقي يهدف إلى صيانة الاعتقاد من خطر الاقتلاع مع العاصفة.

ولا يعني هذا أننا نقف مع فكرة التوفيق بين الحضارة والتراث. وهي الإشكالية السائدة اليوم لدى فئة كبيرة من المثقفين. فنحن نعتقد أن لا مكان هناك للتوفيق بين أفكار، أو بالأحرى ليس لهذا التوفيق أية قيمة حقيقية. فالقول بأن تراثنا لا يختلف في قيمه عن تراث الحضارة الغربية، أو أن هذه الحضارة موجودة في تراثنا، لا يغير شيئاً من حقيقة التناقض القائم. بل إن التراث لا يأخذ قيمته ويصبح مصدراً لحركات سياسية واجتماعية، إلا لأنه يبدو مختلفاً عن تراث الحضارة الراهنة، ومغايراً لها.

وقد رأينا كيف أن محاولات التوفيق هذه قد تحولت جميعاً إلى محاولات للاحتواء الإيديولوجي والسياسي للتراث، مما يعني نفي وحدته وأصالته. فالتقدمي يجعل منه تراثاً تقدمياً والمحافظ يجعل منه تراثاً محافظاً. ومن الخطأ الاعتقاد أن من الممكن الوصول إلى إجماع حول تأويل التراث. فهو يصبح هنا بالضرورة أداة توظفه

كل فئة اجتماعية حسب مصالحها ورؤيتها وتقضي عليه كعمق مشترك للثقافة، بل تخرجه، وتخرج دراسته من دائرة الثقافة وتقتله سواء أأدركت ذلك أم لا. فكل تيار سياسي ـ إيديولوجي يحاول أن يوحّد التراث ويطابقه مع نفسه وأفكاره، وينفي بالتالي حق الآخرين والتيارات المناوئة في أن تكون جزءاً منه. وهكذا بدل أن يكون مصدر توحيد للأمة يصبح أداة تقسيم لها، ويفقد معناه التاريخي والقومي. وهذا التوفيق لا يلبث حتى يتحول إلى عنصر من عناصر التسييس المطلق للكلام والوعي.

ثم إنه ما قيمة التراث إذا كان يقول ويبرر ويردد ما تقوله النظريات الحديثة، وما قيمة هذه النظريات إذا كانت تردد ما جاء في التراث. إن العودة إلى التراث ودراسته لا قيمة لها إلا إذا كانت دراسة له بأكمله بقصد إظهار وحدته، وإبراز إشكالياته، والحلول الأصيلة التي أعطاها لمشكلات عصره، وبالتالي لمشكلات ما زالت مطروحة وفاعلة في عصرنا أيضاً. ولا يساهم مسخ التراث لا في تقريب الثورة الاجتماعية، ولا في تعميق الانتماء إلى الجماعة. بل إنه قد يؤدي إلى التشويش على فهم المسائل الراهنة المطروحة. فلا يقدم الربط بين الماركسية والإسلام مثلاً لا حلاً لقضايا الماركسية ولا حلاً للمسائل الدينية، وإنما هو يغطي عليهما معاً. فليس من الضروري أن تلتقي أفكار الثورية الماضية وقيمها بأفكار الثورية الحديثة وقيمها أيضاً، لأن التاريخ لا يعيد نفسه، والقيم لا تأخذ المعادل الرمزي نفسه في الماضي والحاضر ولا تشير إلى الشيء نفسه. وقد يؤدي التوفيق إلى مطابقة أوضاع قديمة وقياسها على أوضاع راهنة، ويخفي جدة هذه الأوضاع وتعقيدها، ويفضي إلى استنتاجات وحلول خاطئة. فحركة الترجمة التي شهدتها الحضارة العربية في أوج قوتها لا تشبه حركة الترجمة اليوم لا في مضامينها المعرفية وآثارها الاجتماعية، ولا في آثارها التاريخية. فهي في الماضي تعبير عن قوة، وفي الحاضر تعبير عن ضعف، أي أنها تحصل في شروط متباينة بحيث إنها لا تواجه مقاومة تذكر في الماضي، بينما تواجه في الحاضر أنواعاً مختلفة من المقاومات نتيجة لما تثيره من مشاكل يصعب السيطرة عليها على مستوى اللغة والآداب وعلى مستوى القيم التي تنقلها والتمايزات الاجتماعية التي تخلقها، وعلى مستوى الشعور بالهوية والذاتية والمشاركة في الحضارة.

ثم إن كل تأويل للتراث يقتضي أن نحدد منذ البدء موقفنا من الحاضر. وهو لا يمكن أن يحصل إلا انطلاقاً من موقف حاضر، نريد أن نجد له شرعية في الماضي. والمشكلة إذن ليست في التأويل وإنما في تحديد هذا الموقف المسبق، أي ماذا نريد

من الحضارة، وماذا نريد كمجتمع، وما هي أهدافنا. هل نحن نسعى إلى أن يكون لمجتمعنا واجهة حديثة شكلية تجعله يبدو مشابهاً لغيره من المجتمعات الحديثة، أم نريد أن يكون له وظائف إبداعية وإنتاجية مشابهة ـ وليست مماثلة ـ لما لدى هذه الأخيرة. أي هل المقصود تحديث القائم والتراث، أو هل أن تحديث التراث يقدم لنا حلولاً مفيدة، أم أن الحلول قائمة خارجه، وعلينا نحن أن نبدعها؟

نحن نؤمن أن المطلوب ليس حلولاً شكلية ولا حلولاً تقليدية. فتأويل التراث لا يهدف في الواقع إلا إلى تغطية تبنّي الحلول الغربية الجاهزة دون جهد ودون إبداع. إنه مجرد محاولة لإضفاء الشرعية المحليّة عليها. وبهذا المعنى نقول إنه ليس حلاً، بل هو بالأحرى هرب من المشكلة، يقوم على الاعتقاد بأن مجتمعنا لم يستطع أن يستوعب الحضارة الحديثة لأن ثقافته وتراثه تقليديان. وهذا ينفي عن عملية الحضارة والتحضر كل طابعها الاجتماعي والتاريخي الصراعي. فهل لو طبقنا في بلادنا القوانين الليبرالية مثلاً، أصبح لدينا بالضرورة صناعة حديثة؟ نحن نقول، بالعكس، إننا لو طبقنا الحلول نفسها التي طبقتها المجتمعات الغربية، دون النظر إلى تغير الظروف التاريخية وأهمها بالضبط تحوّل الغرب إلى مركز للحضارة يتحكم بآلياتها ووسائلها ويصارع ليبقى المحتكر الأول لها، لوصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم. أي لزيادة التأخر والتبعية.

ومن هنا، فإن التوفيق بين القيم والأفكار القديمة والحديثة لا يحل المشكلة، بل يطمسها، لأنه يلغي الشعور بضرورة الإبداع والتجديد. فماذا يقدم لنا القول بأن ابن خلدون قد اكتشف قبل ماركس قانون القيمة في إيجاد ظروف التنمية الاقتصادية؟ بالعكس، الحل المبدع لا ينبع في نظرنا إلا من خلال الكشف عن الاختلاف وتأكيد هذا الاختلاف في الظروف والأوضاع وفي الحاجات والأهداف أيضاً.

ولا يعني هذا رفض التحديث، وإنما يعني ربطه بمعيار واضح اجتماعي وقيمي أو أخلاقي. باختصار، لا لتدمير الهوية، لا لفصل العرب عن العالم، ولا لكل سياسة أو خطة تطمس أحد قطبي التناقض لصالح القطب الآخر وتلغي التوتر المبدع، هذا الجدل التاريخي الحار الذي يخرج منه كل جديد. وبدل التوفيق والتلفيق الذي أصبح حلاً خادعاً لهذا التناقض ومخرجاً للقلق الذي يثيره، نحن نفضل الصراع ضد التيارات العدمية التي تلغي إمكانية وشروط الخروج بحلول بناءة ومبدعة. فمن نقد الأصولية المفقرة والتحديثية المدمرة، لا يخرج طريق ثالث، إنما موقف نقدي وصراط مستقيم،

هو نقطة التوازن وقاعدة الاتزان. وهو موقف صعب يتطلب قوة معنوية ورؤية شمولية متفتحة، ونظرة عادلة، لكنه هو الوطن الوحيد الذي تستطيع الذات العربية أن تتظاهر فيه وتؤكد وجودها. وهو في الحقيقة ليس وطناً، إنما الحدود التي تفصل بين أوطان.

فليس التوازن من الأمور الثابتة، ليس طريقاً، إنما هو استقرار مؤقت يميز علاقة محددة بين عناصر متناقضة. وكلما تغيرت قوة هذه العناصر وموقعها، اقتضى الحفاظ على التوازن تبدلاً في الموقف من هذا وذاك.

بهذا نحوّل انقسامنا الفكري إلى مصدرٍ لتطوير ذاتيتنا، أي توازننا الاجتماعي والتاريخي، ولإغناء ثقافتنا، بدل أن يكون مصدراً للاستلاب والقطيعة. هذا هو العقل، وهذه هي العقلانية في النهضة كما نراها.

ليست الازدواجية في الثقافة العربية الحديثة إذن مرضاً يجب التخلص منه. بل هي محرك هذه الثقافة، ومصدر ديناميتها. وفكرة إبطال هذا الصراع بالحيلة أو بالقوة، ليست ساذجة فقط، ولكنها لا يمكن أن تقود إلا إلى تدمير الثقافة والعقل، أي إلى التدمير المتبادل. ولو كانت الحلول التي نحتاجها موجودة في التراث أو في الحداثة كما هما، لكانت المشكلة حسمت منذ وقت طويل. ولو كانت الحلول موجودة في إلغاء التراث أو إلغاء الحداثة لما بقينا صرعى التناقض والصراع فيما بينهما. ولو كانت الحلول موجودة في إمكانية التوفيق بينهما لما انتظر هذا التوفيق طويلاً حتى يتحقق أو يفرض نفسه. إنها ليست موجودة هنا أو هناك، وإنما علينا نحن أن نستخلصها بعقلنا. ونحن مدفوعون إليها ضرورة نتيجة انشدادنا بين الثقافة التاريخية التي هي عمق لنا ولا مخرج منها، ولا بديل لنا عنها، وبين الحضارة كعمق آخر وشرط من شروط وجودنا ومستقبلنا. إذن، موقفنا هو القبول بهذا التناقض، بل تعميقه وهذا يعني أن نأخذ ما استطعنا من الغرب ولا نؤخذ به، ونحيي ما أمكننا من التراث ولا نحيا به. ومن هذا التناقض المثري، أو الإثراء المتناقض، سوف تنبع حلول حقيقية، نعني بها حركات وقوى ومذاهب عقلية، تختلف كلياً عن الحلول اللفظية والإيديولوجية الفقيرة التي تقدمها لنا توفيقية عقيمة يائسة.

ومن هنا علينا أن نتجاوز الشعور بهذا التناقض كتمزق وشرخ فينا وانفصام، حتى نعيشه كتوتر تراجيدي، يفضي كما في الملاحم إلى تاريخ جديد، بل هو أصل وجوهر التاريخ. علينا أن نقبل بأن التناقض هو أساس الوحدة، وأن الصراع مصدر الحرية، ومنبع التقدم. وأن ننزع من أذهاننا روح التشاؤم وأن نستبدلها بروح الثقة بالعقل

وبالإنسان. عندئذ يصبح الحوار ممكناً، وتصبح حرية العقل شرطاً لاستمرار هذا الحوار. والحوار المبدع والمثري يقبل بهذه الحرية ويرفض التضحية بها، بل هو الذي يعمقها ويؤدي إلى تدعيمها وتوسيع آفاقها وطبيعتها حتى تصبح قاعدة للوعي وغاية له في الوقت نفسه. وهذا يتنافى مع منطق الحرب السجالية، ومنطق التصفية المتبادلة والاتهام المغرض والدسيسة التي تغذيها الصراعات الإيديولوجية ـ السياسية. وهو يفترض الإجماع على فتح «مناطق حرة» للثقافة، يخضع فيها الجدال للعقل «ولقوانين» النقاش الموضوعي، ويرفض تجيير كل حوار، بل كل كلام، لمصالح سياسية أو سلطوية.

ومن هنا نحن نقول إن غاية التغيير الثقافي لا يمكن أن تكون إقصاء العلم أو إقصاء التراث، وإنما تحرير العقل، أي إطلاق يديه من كل قيد، وتوسيع دائرة النقاش والحوار العقلي. وأي سياسة ثقافية تقوم على فرض إيديولوجية على العقل، حداثية كانت أو تراثية، تقتل الحوار، وتفضي بالضرورة إلى إلغاء الوعي، وإلغاء الثقافة كنبع للإبداعات والتجديدات الذاتية، وتغلق بالتالي أفق أي تغيير فعلي. إن السياسة الوحيدة المنتجة في الثقافة لا يمكن إذن أن تكون إلا حرية الثقافة.

استطراد

أظهرت لي الملاحظات التي أثيرت حول «اغتيال العقل» منذ نزوله إلى الأسواق في مطلع عام 1986، أن الكثير من الاعتراضات التي وجهت إلى أطروحات الكتاب ناجم عن أن بعض النقاط الواردة فيه قد بقيت في الظل، أو لم تحظ بما كانت تحتاج إليه من توسيع وتعميق. فإذا كان النقد الذي تضمّنه للمدارس الإيديولوجية المختلفة قد لقي قبولاً عاماً لا ريبة فيه، فقد بدت الاستنتاجات المتركزة حول الموقف البديل قليلة الوضوح وغير متناسبة مع هذا النقد. لقد كان القارئ يتوقع أن يخرج من هذا العرض بموقف إيديولوجي جديد، أو بانحياز واضح إلى أحد الاختيارات الثلاثة المطروحة: التحديثية أو الأصولية أو التوفيقية، وعلى الأغلب، إلى الانحياز للمدرسة الأخيرة، فلم يحصل إلا على دعوة إلى تحرير «منطقة» الثقافة من «الاستعمار» الإيديولوجي. فهل يمكن للحرية الفكرية أن تكون بذاتها إيديولوجية، أو إيديولوجية جامعة وتوحيدية بالأحرى، هي التي يبحث عنها الجميع منذ أكثر من قرن؟ وهل يمكن لها أن تكون أساساً لسياسة ثقافية منتجة وممكنة التحقيق؟

وبالفعل، ألا يؤدي النقد المزدوج للتحديثية والأصولية مثلاً إلى الوقوع بالضرورة في الموقف التوفيقي المعروف، كما ذكر البعض في انتقاداتهم؟ وهل هناك محيد عن اتباع مثل هذا الموقف عندما يركز الكتاب بقوة على رفض إشكالية القطيعة التي فرضت على العقل العربي وفرضت عليه الاختيار القاسي بين التنكر للذات أو الانسحاب من العصر؟ وإذا كان الجواب بالنفي، وكان النقد شاملاً للمدرسة التوفيقية ذاتها، فما هو الحل، وما هو المنطلق الممكن لتكوين رأي جديد عام، وإيجاد الثورة الفكرية أو النهضة المطلوبة، وما هي ملامح هذا الموقف ومبادئه؟

يتعلق السؤال الأول إذن بالموقف التوفيقي، بينما يثير السؤال الثاني مسألة أكبر هي صلاحية الدعوة إلى موقف يتجاوز المدارس الثلاث، وتبيان الأسس النظرية التي يستند إليها هذا الموقف.

لقد أكد الكتاب بالطبع على هدفه في تحقيق مصالحة العربي مع نفسه، واعتبره شرطاً لمصالحته مع العالم وتجاوزه للتعامل السلبي مع الواقع المعاصر، سواء جاء هذا التعامل في صورة تحقير له أو رفضٍ لمعطياته أو اقتداء أعمى بما يصدر عنه. ومن الطبيعي أن توحي فكرة المصالحة هذه بضرورة التوصل إلى نوع من الإجماع الإيديولوجي المشترك، وأن تلتقي مع الرغبة العميقة والملحة لدى أوساط الرأي العام للوصول إلى إيديولوجية جديدة موحّدة تجمع بين اتجاهات الفكر العربي الراهنة والمتعارضة، وأن تستجيب أيضاً لمشاعر الحنين لإيديولوجية سابقة، إسلامية أو عربية، أصبحت تبدو مع مرور الزمن، أكثر فأكثر، كنموذج مثالي لإيديولوجيات الإجماع والتماهي والوحدة.

وكم نسمع أو نقرأ يومياً أفكاراً من نوع: نحن بحاجة إلى إيديولوجية تجمع بين تيارات الفكر الماركسية والقومية والإسلامية، أو إلى تركيب نظري أصيل ينهي الخلافات العميقة التي تمزقنا. فالتوفيقية هي محاولة إيجاد مثل هذه الإيديولوجية الموحدة بين رؤيتين أو أكثر، سواء عن طريق التقريب بين الألفاظ والعبارات، أو عن طريق التقريب بين الأفكار. فهي تعني إذن دمج عناصر مختلفة، وبالأصل متناقضة أو متنافرة، في وحدة متناسقة.

وكنا قد بيّنا كيف أن السعي إلى إيجاد نوع من الاتفاق بين قيم التراث وقيم العصر، كان محور عمل حركة الإصلاح السلفي الأولى التي ظهرت منذ نهاية القرن الماضي، وحاولت من خلال التقريب بين بعض المفاهيم العصرية والمفاهيم الإسلامية كالشورى والعدالة والعلم والعقل إلخ، أن تقوم بردم الهوة المتزايدة الاتساع بين الحديث والقديم، وبين تيارات التغريب وتيارات التقليد. وكان منهجها في الواقع قريب من مناهج الفقهاء في البحث عن «تخريجة» أو عن فتوى تبرر أمراً ـ عملاً أو فكرة أو موضوعاً ـ لا يبدو في الجوهر أو في المظهر منسجماً مع القاعدة الشرعية. فأساس التوفيقية هو إذن السعي لإيجاد مخرج للتناقض الناجم عن تبدل الواقع بشكل مستمر من جهة، وثبات القاعدة الشرعية ـ من الجهة الثانية.

بيد أننا كنا قد أبرزنا في نقدنا لهذه المدرسة حدود هذه المحاولة التوفيقية:

حدودها المنطقية والنظرية والتاريخية. وقلنا إنه مثلما تشكل التحديثية، كإيديولوجية اجتماعية، حلاً وهمياً لمطلب الحضارة والاندماج الفعّال في العصر، والأصولية حلاً وهمياً لمطلب الذاتية والشعور الراسخ بالهوية والاستمرارية والوحدة الذاتية، فإن التوفيقية تشكل أيضاً حلاً وهمياً لتجاوز التناقض القائم بين العوامل الاجتماعية والتاريخية التي تدفع إلى ظهور الأصولية والتحديثية، أو بمعنى آخر لتجاوز التناقض بين واقع المجتمع العربي كمجتمع تابع يطور بالضرورة قيماً وأفكاراً وتوجهات خاصة، وبين المجتمع الغربي، بما هو مجتمع سائد ومسيطر؛ هذا التناقض الذي يدفع أكثر فأكثر إلى القطيعة بين ثقافة عربية تصبح مصدر التأكيد على الذاتية من خلال التماهي مع الماضي، وواقع معاصر يستند أكثر فأكثر في ضبطه واستيعابه إلى المفاهيم والقيم والمقولات النابعة من الثقافة الغربية. وقلنا أيضاً إن نقائص هذه الرؤية نابع من اعتقادها أنها إذا نجحت في حل هذا التناقض لغوياً، وتمكنت من الالتفاف عليه، فقد حلته عملياً وتاريخياً. فهي في نظرنا مصادرة على المطلوب؛ ذلك أن تطابق الثقافة العربية مع العصر، مما يعني حصول التطابق أيضاً أو بالأحرى الانسجام بين مطلب الذاتية ومطلب العصرية، هو الهدف الذي ينبغي الوصول إليه والصراع من أجله. ولا يمكن تحقيقه إلا إذا تمكن المجتمع العربي من تجاوز فجوة التأخر الحضاري، وأصبح يشكل بذاته مصدر إبداعات حضارية خاصة، ويشارك بشكل فعال وإيجابي في الحضارة. أي عندما يتحقق مطلب المدنية الذي يعني نجاح العرب في استيعاب نظم الحضارة الراهنة والسيطرة عليها، وهو مصدر نشوء وحدة الذات والموضوع والمصالحة بين العرب والعالم.

والحال أن جذور التناقض بين مطلب الذاتية ومطلب المعاصرة عميقة جداً وقائمة في قلب السيرورة التاريخية التي تؤكد أنه كلما تقدمت الحضارة الراهنة، بما هي حضارة غربية، أي مجسدة لقيم الثقافة الغربية التي احتضنتها في المرحلة الأخيرة، زاد تهميش الثقافات الأخرى التي كانت بمعزل عنها، وقلّت إذن ثقة المجتمعات المنضوية تحت لوائها بقيمهم التقليدية ونجاعة ثقافتهم. ومن هنا فإن تطور العملية التحديثية يجر معه لا محالة استقطاب الوعي لدى هذه المجتمعات بين تيارين متعارضين يؤكد أولهما على التمسك بالهوية من خلال تمسكه بالتراث، ويؤكد ثانيهما على المعاصرة من خلال تعلقه بالحضارة. ذلك أن تأكيد الذات يصبح أكثر فأكثر في تناقض أو تعارض مع تأكيد المعاصرة. وهكذا فإن السيرورة التاريخية تؤكد أن تفاقم الصراع بين قطبي

الوعي أو بين المطلبين يزداد مع الوقت، فلا يبقى أي مجال للمصالحة النظرية أو للتوفيقية؛ وذلك ما دامت الفجوة الحضارية مستمرة ومتزايدة بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات التابعة. وليست الثقافة هي المكان الأول أو الوحيد لتجاوز هذه الفجوة.

ومن هنا نصل إلى الاستنتاج القائل بأن ليس هناك حل جاهز لأزمة الثقافة، ولانقسام الوعي، داخل الثقافة ذاتها. وأنه ما لم يتحقق تجاوز عملي، أي مادي، لهذه الفجوة فإن التناقض سوف يستمر ولن تستطيع الثقافة أن تجمع في وحدة عضوية ثابتة بين تحقيق وظائف الهوية أو التماهي، ووظائف التجديد والمعاصرة في الوقت ذاته. إن الذات الضعيفة تبقى ميّالة دائماً إلى التشكيك بنفسها من جهة، وخائفة على نفسها من جهة ثانية. فهي تتردد بين نفي نفسها للتماهي مع الحضارة والمشاركة الوهمية فيها (وهذا هو أصل التحديثية العدمية) وبين رفض حضارة العصر للتماهي مع ماضيها ومع التراث (وهو أصل الأصولية النامية).

هذا يعني أن هذا الشرخ في الوعي قائم في صلب السبق الحضاري العقلي، وإنه ما لم يتحقق استدراك هذا السبق الحضاري، فإن تاريخ الوعي العربي سيبقى تاريخ تمزقه وانشطاره.

بالطبع هذا لا يعني أنه لن يكون هناك إمكانية للتوفيق بين قيم الثقافة العربية ونظم الحضارة الراهنة، وإلا كان علينا أن ننكر أية قدرة على تجاوز الوضع الراهن وأن ندين أنفسنا بالهامشية والتأخر إلى ما لا نهاية. إن هذا التوفيق والتوافق سوف يحصل دون شك، وبشكل براغماتي هنا وهناك وفي هذا الميدان أو ذاك، وحول نقاط أو موضوعات جزئية تشكل مكتسبات تاريخية ومنطلقات لتحقيق مكاسب أكبر. لكن لن يكون هناك أية إمكانية لتسوية جامعة وشاملة، أي لإيديولوجية توفيقية تقترح مبادئ عامة يمكن من خلالها وبالقيام عليها حل كل نواحي التناقض ومشاكله. ولا يمكن لمثل هذه الإيديولوجية، إذا فُرضت، إلا أن تؤدي إلى إغلاق أبواب التفكير والاجتهاد الحر، وأن تفقر عملية البحث والكشف التجريبي الضروري عن حلول وتركيبات جزئية أصيلة. من هنا تأخذ فكرة تحرير الثقافة، أي النشاط العقلي والروحي، من استبداد الإيديولوجية، معناها لتصبح نوعاً من فتح باب الاجتهاد، أي باب التفكير الحر.

~~لكن، وهنا يدخل السؤال الثاني، إذا كان هذا الصراع سيستمر، وإذا كان التوفيق~~ الشكلي بين التيارات التي تصدر عنه مستحيلاً، بل مفقراً للجدلية الاجتماعية ومعطلاً

لرؤية التناقض، ومغطياً عليه، ألا يعني ذلك أننا مدانون بالحرب الأهلية المستمرة التي ندعو في الكتاب إلى تجاوزها؟ وما هو في هذه الحالة دور الوعي في تجاوز هذه الحرب، واستدراك التأخر وردم الهوة التي تفصل بين الثقافة، ثقافتنا والحضارة؟

ليس هدفنا من التأكيد على استمرارية هذا التناقض الوصول إلى التسليم بالأمر الواقع والاستسلام للحرب التي نعيشها اليوم، وإنما هو بالضبط القضاء على هذا الوهم الذي يجعلنا نعتقد أن الأمور معلقة كلها باختراع إيديولوجية موحدة، سواء كان ذلك عن طريق فرض إيديولوجية تحديثية أو أصولية أو بناء إيديولوجية جديدة توفيقية. فنشوء رؤية موحدة ومتطابقة هو ثمرة لاستملاك الحضارة والسيطرة عليها وإبداعها، ومن ثم لتحول الثقافة إلى ثقافة حيّة ومبدعة، إذ إن مصداقية الثقافة نابعة بالضبط من طاقتها الإبداعية التي تسمح للجماعة بالتماهي معها ومن خلالها كجماعة متمدنة تاريخية ومعاصرة. وعندئذ لا تقلص الثقافة إلى الإيديولوجية، بل تصبح هي نفسها حقل ازدهار الإيديولوجيات المختلفة وتعايشها وتفاعلها، مما يشكل مصدر إبداعيتها وفاعليتها. فالثقافة المفقرة والمغتصبة من قبل إيديولوجية، أية إيديولوجية، لا تنتج إلا نباتاً كسيحاً لا يسمن ولا يغني من جوع. أما الثقافة الحيّة والمبدعة فهي الثقافة المركبة التي تتيح التناقض والصراع والجدل، والتي تتمتع بأكثف وأوسع شبكة من العلاقات وتداول وتبادل الأفكار.

ثم إن توحيد المجتمع النازع إلى التغيير لا يتم على صعيد الثقافة، أي من خلال الإيديولوجية. وفرض الوحدة عليه بالإيديولوجية الواحدة هو الحل السهل وغير الفعّال الذي يخفي الإخفاق السياسي والاقتصادي معاً. وهو يحمل في طيّاته الحرب الأهلية وينمّيها. فالثقافة هي حقل الاختلاف والتناقض والصراع. لأن هذا الاختلاف وذاك التناقض هما مصدر نمو الأفكار وإبداع الحلول الجديدة. فإذا أصبح قاعدة الوحدة، تقلصت الثقافة إلى مستوى الإيديولوجية من جهة، وافتقد المجتمع مجال النقاش والصراع السلمي الوحيد ليحل محله مجال النقاش والصراع بالعنف والقوة والانقلاب.

ليس المطلوب إذن بناء إيديولوجية جديدة، وإنما المطلوب هو تغيير نوعية العلاقة القائمة بين الإيديولوجيات والأفكار والتيارات القائمة، وتحويلها من علاقة عداء وقطيعة واقتتال ذاتي إلى علاقة تعايش وحوار وتبادل، وتفاعل. وليس التعايش توفيقية جديدة، بل هو احتفاظ مزدوج بالتناقض وتجاوز له في الوقت نفسه في اتجاه الصراع غير المدائي. فهو حل سلمي داخل الثقافة يبعدنا عن الاضطرار إلى الاستسلام

خارجها. ولا يحصل التعايش إلا بين أطراف متباينة ومتميزة بعضها عن بعض. وإن تغيير نوعية هذه العلاقة هو الذي سيؤدي إلى تغيير تدريجي وجذري لمضمون ووظيفة وطريقة عمل وتطور كل من التيارات الفكرية الداخلة فيها: أي للوعي الأصولي وللوعي الحداثي معاً. فيغني الأول بعنصر تحسّس الواقع التاريخي الذي يميل إلى التجاوز عنه، ويثري الثاني بعنصر تحسّس الواقع الثقافي والاجتماعي الذي يجنح إلى تجاوزه إلى عالمية مسطحة مفقرة وعديمة القيمة ليست في نهاية الأمر إلا عالمية الاندماج في سوق الاستهلاك الثقافي والمادي.

إن وضع الثقافة في خدمة التغيير المباشر، أي تحويلها إلى إيديولوجية كما هو سائد اليوم، لا يعني بالضرورة حصول التغيير، وإنما إلغاء دور الثقافة كمصدر للإبداعات والاكتشافات، وجعلها مصدر نزاع دائم وتجديد لشروط الحرب والنزاع. أما إذا أردنا أن يكون للثقافة مساهمة حقيقية في حركة التحول والتجديد، فلا بدّ أن يكون هدفنا الأول في هذا الميدان هو إحياء الثقافة ذاتها. وهذا يستدعي سياسة ثقافية مغايرة بل مناقضة كلياً لسياسة أدلجة الثقافة وتجييرها. فوجود ثقافة حيّة وفاعلة وجدالية، هو شرط أول لكل نهضة سياسية واجتماعية واقتصادية.

وهذا يعني أن علينا أن ننظر إلى الثقافة في إطار الرؤية الشمولية والاجتماعية لمسألة النهضة، ونضعها في مكانها منها، لا أن نقلص مسألة النهضة إلى مسألة ثقافية. عندئذ تصبح النهضة الثقافية هدفاً في ذاتها وغاية، لا وسيلة وهمية لطمس المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخطيرة باسم إيجاد حلٍّ لها من أفق الصراع الثقافي الإيديولوجي. وتعني النهضة الثقافية إمكانية البحث والحوار الحر والخلاف والتناقض، أي الإبداع المرتبط بذلك. مما يتناقض مع فرض سياسة إيديولوجية، أو بالأحرى إدخال الإيديولوجية والصراع الإيديولوجي في السياسة الثقافية. إذ إن الأمر يتعلق هنا بالأساس بالسياسة الثقافية، لا بالموقف الفكري الذي هو الميدان المفتوح للجميع، سواء اعترفت به السياسة أم لم تعترف به. وفي هذه الحالة يصبح الموضوع المطروح بشكل أساسي هو التالي: كيف يمكن الاحتفاظ بهذا الاختلاف وهذه الحرية الفكرية دون أن يؤدي ذلك إلى الحرب الأهلية أو إلى تفكك وحدة الوعي الجماعي؟

إذا كانت رؤيتنا للموضوع نابعة من رؤية شاملة لمشروع اجتماعي عربي ديمقراطي، فلا بدّ لنا أن نقبل بفكرة أن الاعتراف بحق الاختلاف هو قاعدة التعايش بين أطراف متنازعة. ولن يصبح الموضوع الأساسي عندئذ: ما هو مضمون الفكر الذي

ينبغي أن نجعله يسود في المجتمع، وإنما ما هي نوعية العلاقة التي يجب أن تسود بين أصحاب المواقف الفكرية المتنازعة. فهذه العلاقة هي التي تحدد طبيعة الأفكار الموجودة وتتحكم بتطورها. فكما أن علاقة الحرب والنزاع والرفض المتبادل تؤدي لا محالة إلى الانغلاق الإيديولوجي والمنطق السجالي الذي تحدثنا عنه، بل تقود إليه بالضرورة، فإن العلاقة الديمقراطية القائمة على الاعتراف المتبادل والحوار والجدل العقليين، تقود إلى الانفتاح المتبادل وتطور المنطق الموضوعي لدى جميع الأطراف. وهذه مراهنة تاريخية دون شك. لكنها مراهنة مستندة إلى الاعتقاد بأن ليس هناك، كما تفترض السياسة الإيديولوجية في الثقافة، ماهيات ثابتة ولا جواهر أزلية تحدد طبيعة العلاقات بين الأطراف، وإنما هناك بالعكس، علاقات أساسية هي التي تحدد طبيعة الأفكار والإيديولوجيات المتعامل بها وتعطيها معانيها ووظائفها المختلفة. وإن هذه العلاقات المتبلورة في صورة سلاسل متداخلة: محلية وعالمية، تتغير وتتبدل باستمرار مع تبدل مواقع بعضها تجاه البعض الآخر. وأن بتبدلها يتبدل «محتوى» ومضمون الوحدات أو الكليات الناجمة عنها، أي المؤسسات والإيديولوجيات والنظم.

فتبدل العلاقة بين العرب والغرب الذي هو إطار تحليلنا لأزمة الثقافة العربية، كان مصدر التغيير الذي طرأ على الثقافة العربية فبدل وظائفها مثلما طرأ على الثقافة الغربية فجعلها ثقافة عالمية ومركز استقطاب وتحدٍّ للثقافات الأخرى. فهناك إذن دوائر علائقية كبرى تضم وحدات ثقافية واجتماعية، وتخلق وظائف وتكوينات تاريخية ودوائر أصغر، تتأثر جميعها بعضها بالبعض الآخر.

لكن هذه العلائق لا يمكن أن تتبدل دفعة واحدة، فتلغي الكلية المكونة لها لتنشئ محلها كلية ثانية. وإنما يتم تبدل بعضها على حساب ثبات الآخر في فترة ما، ثم يعود الثابت ليتبدل بدوره في مرحلة ثانية. وتبدل الكليات الثقافية، أي الثقافات نفسها، والعلاقات الداخلية التي تؤسس لها، يرتبط بالضرورة بتبدل الكليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وعندما نتحدث عن علائقية، فنحن نعني أيضاً أن هناك مستويات مختلفة للتوازن الذاتي والخارجي في الكليات الحيّة المكونة منها، وأن الضابط لهذا التوازن هو الهيمنة النسبية لبعض هذه الكليات أو لجزئياتها على الأخرى. وكل هيمنة تعني أيضاً الصراع وإمكانية الانقلاب في العلاقات القائمة داخل الكلية العلائقية. فكلٍ منها يربط عناصر، من تواريخ وطبائع واتجاهات مختلفة، فيما بينها. وإذا تغير سياق هذه الهيمنة، يمكن

لهذه العناصر أن تفلت من جديد وتعيد تركيب نفسها في كليات جديدة أخرى، كالمجتمعات التي تنحلّ ويعاد تركيبها ضمن دول أو امبراطوريات أو مؤسسات جديدة، حسب تبدل السياقات التاريخية والاقتصادية المحلية والعالمية، أي حسب تبدل وجهة الهيمنة ومصدرها.

وما ينطبق على الواقع الاجتماعي - السياسي ينطبق على الثقافة. فليس هناك مفاهيم أو مقولات ثابتة المعنى وأبدية. إنما هي تأخذ دلالات ومعاني جديدة ومتجددة، كلياً أو جزئياً، حسب المناخ الاجتماعي الذي يحيط بها والحقل المعرفي الذي يعاد توظيفها فيه، والمنظومة الفكرية التي تستوعبها. وتجدد المفاهيم والأفكار نابع هو نفسه من تغير السياق العلائقي الذي تدخل فيه، مما يعني تجدد الإشكاليات والمسائل النظرية، وتغير الوظائف المعرفية والإيديولوجية لهذه المفاهيم والأفكار. ولذلك تبدأ كل ثورة فكرية من تحرير المفاهيم من سياقاتها الماضية، ودمجها في سياقات وإشكاليات جديدة، فتتخلص من مدلولاتها السابقة المرتبطة بخبرة زائلة، وتصبح مرتكزاً لبلورة وتخزين خبرة جديدة.

ومن هنا فنحن لا نعطي أهمية كبيرة لتغيير الإيديولوجيات، بقدر ما نعطي أهمية لتغيير العلائق التي تربط بين هذه الإيديولوجيات والتي تشكل في نظرنا منبع التغيير الفكري الحقيقي والأكيد. ففي سياق اجتماعي وتاريخي معيَّن يمكن لأعظم الإيديولوجيات الثورية أن تتحول إلى أكثرها محافظة واستبدادية. وميدان العلائق هذا هو الجزيرة التي يمكن للفكر العربي أن يستند إليها لينقذ نفسه من الغرق، أي من التفتت المتزايد والعصبوية الضيقة، والتفكك المتفاقم الذي يدفع إليه المنطق السجالي السائد.

إذن ما يهمنا وما نراهن عليه، من أفق تغيير العلائق الاجتماعية عموماً، هو إمكانية تغيير طبيعة العلاقة المؤسسة للممارسة الثقافية والإيديولوجية في العالم العربي. وهذا يعني تغيير المناخ وتغيير التربة، وتغيير التوجه العام وتغيير محور النظر وزاويته. وهو التغيير الوحيد الذي يسمح بخلق شروط نهضة ثقافية لا بدّ منها كما قلنا من أجل النهضة الاجتماعية. ولا نقصد بالنهضة زوال الصراع الفكري وحصول الوحدة الإيديولوجية لدى جميع أوساط الرأي العام، فهذا هو الخراب الثقافي والجمود العقلي بعينه. إن ما نريده وما نراهن عليه، بالعكس، هو تعمق التيارات الموجودة وثراؤها وتنوعها وتفجرها من الداخل، أي تحولها إلى تيارات مبدعة فعلاً، وأصيلة وراسخة،

قادرة على أن تقدم إضافات جديّة للوعي العربي، سواء أكانت إضافات روحيّة وهي أساسية وضرورية، أو إضافات علمية وهي ضرورية أيضاً. فإذا وصلنا إلى هذا التفجير للطاقات الروحية والعلمية في الثقافة العربية، أصبحنا فعلاً مبدعين، وخطونا في طريق العالمية والمشاركة الإيجابية والفعالة في الحضارة، وتحققت ثقتنا بذاتنا وبهويتنا.

والنتيجة هي أننا لا ينبغي أن نتعلق ونعلق رأينا العام بأوهام كبرى من نوع أن هذه الإيديولوجية أو تلك هي التي ستنقذ الأمة، وأن المطلوب هو التوصل إلى مثل هذه الإيديولوجية. فهذا هو طريق الماضي المسدود. وينبغي أن نتخلص من الوهم الراسخ الآخر والقائل إن أصل المشكلة هو افتقادنا لوحدة إيديولوجية أو ثقافية كاملة أو منسجمة أو متجانسة. فعدا عن أن ذلك خدعة كبيرة لا وجود لها في أية ثقافة حيّة، وبالأحرى في ثقافات تابعة معرضة لشتى أنواع الضغوط، فإن وجودها لا يعني في الواقع إلا الإفقار المطلق والموت للثقافة وللعقل. إن الثقافة المبدعة هي التي تزخر بالخلاف والتناقض والتعدد. بل إننا نقول إن مشكلتنا هي في وجود هذه الوحدة التجانسية الإيديولوجية جوهرياً: أي في وجود خطاب إيديولوجي واحد يعدم إمكانية نشوء وتطور أي خطاب معرفي نقيض. ولا بدّ من كسر هذه الوحدة ـ الشرنقة، من أجل بناء وحدة قائمة على علاقات جديدة بين إيديولوجيات واتجاهات وتيارات متمايزة فعلاً ومتصارعة صراعاً منتجاً، وليست متماثلة في المنهج والوظيفة والغاية، وبالتالي، اقتتالية ومتنافسة. ذلك أن الإخوة هم الذين يقتتلون لأنهم من طينة واحدة، أما الصراع فلا يكون إلا بين خصوم أقوياء متميزين بخصائصهم وقدراتهم وإمكانياتهم ووظيفتهم، وواثقين من رسوخ أقدامهم في الواقع والعقل. لهذا يمكن أن تنشأ بينهم علاقة صراع مثري للثقافة والمجتمع ولهم معاً وفي الوقت نفسه، علاقة يصبح مرتكزها التنافس والتسابق على الكشف والإبداع والإضافة وإثبات الجدارة، أما خطاب الاقتتال الإيديولوجي السائد فهو لا يمكن أن يستمر ويؤكد وجوده إلا بالتعمية على المسائل الحقيقية المطروحة، وفرض المسبقات، والتهجم بدل المناقشة، والاتهام بدل المحاججة، والعدوانية بدل الحوار.

إن تغيير العلاقة يعني قلب المناخ الثقافي السائد، والتخلص من الأوهام، وتغيير إطار الرؤية والممارسة، وفتح فضاء جديد لازدهار الفكر والشعور معاً. فهو قلب لآلية العقل من آلية تطحن نفسها، إلى آلية تتغذى من تقدمها في السيطرة على الواقع وعلى المشكلات المطروحة، أي في اكتساحها لمواقع جديدة على طريق تحرير الإنسان

وفتحها لقارات مجهولة. من هنا قلنا ليست المشكلة في وجود التناقض وإنما في معالجة النزاعات الناجمة عنه. وقلنا إن تحرير الثقافة من استعمار الإيديولوجية هو شرط الاحتفاظ بالصراع الإيديولوجي وتحويله إلى مصدر للإبداع والتطور، بدل أن يكون أساساً للنزاع والاقتتال. فلا يكمن المخرج في إضافة أو إنتاج إيديولوجية جديدة، وإنما في انتزاع فسحة ولو صغيرة للوعي الحر يمكن له من خلالها أن يطل على كل الإيديولوجيات، ويمكن لهذه الأخيرة أن تطل من خلاله بعضها على بعض.

وفي هذه الحالة، لن يكون بإمكاننا ولا من أهدافنا اصطناع أو اختراع إيديولوجية كبرى جامعة وشاملة، لكن لا قيمة لها إطلاقاً على الصعيد العملي، وإنما سوف نفتح إمكانيات واسعة لنشوء نظريات علمية وتركيبات فكرية وعقائدية وطرق ومدارس متعددة ترد على حاجات ومشاكل هي نفسها متعددة ومتميزة ومختلفة. وسيكون هناك مجال لنمو المذاهب العلمية و«الطرق الصوفية» معاً، ولإرضاء متطلبات الروح والجسد في الوقت ذاته، مما لا غنى عنه لتوازن المجتمع والفرد على السواء، عندنا كما عند الآخرين.

وعندما نقول إنه لا يوجد حل واحد لجميع المشكلات، فنحن نعني أن المشكلات المطروحة اليوم على العالم العربي لا يمكن حلها جميعاً من أفق إيديولوجية واحدة، أو من أفقٍ إيديولوجي بشكل عام. هذا غير منطقي وغير ممكن وغير واقعي. فليس هناك حل لمشكلة التنمية الاقتصادية، الصناعية أو الزراعية، من أفق الإيديولوجية السلفية أو الأصولية. كما أنه ليس هناك حل للمشكلة القانونية والتشريعية من أفق إيديولوجية تنكر الإسلام أو تتنكر له. فكل تطوير للمؤسسة القانونية لا بدّ أن يرتبط باعتقادات الناس وأخلاقياتهم، وإلا كان مجانباً للواقع وفاقداً لأية مصداقية وتأثير. وليس هناك حل لمسائل الأمن الخارجي والتصدي لإسرائيل دون الأخذ بالاعتبار الحقائق القومية والدينية والعلمية في الوقت نفسه.

وهذا يعني أن الإيديولوجيات لن تزول ولن تفقد قيمتها، بل سوف تزداد مع ازدياد الحاجة إلى نظريات وحلول خاصة لمشكلات معينة ومحددة. ولكنها سوف تأخذ أكثر فأكثر مكانةً نسبيةً بالمقارنة مع البحث العلمي والاجتهاد النظري الحر. وإذا كانت الإيديولوجية السلفية الإصلاحية سوف تستمر في إلهام حلول جديدة على الصعيد القانوني والأخلاقي، فإن الإيديولوجية القومية سوف تبقى أيضاً ذات أهمية خاصة في إلهام كل الحلول المتعلقة ببناء الدولة والسلطة والسياسة. وبالعكس، لن

يكون لهذه الإيديولوجيات دور كبير في البحث عن حلول عملية للمشاكل الاقتصادية أو العسكرية. ولكن القاعدة التي سيقوم عليها هذا التعدد والتنوع في الرؤى والحلول، والناظم لعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر، لا يمكن أن يكون إلا العقل الحر، أي الجدل الموضوعي والحوار والتعايش السلمي الذي يقدم وحده الفرصة لصراع حقيقي وجدّي لا يتحول بالضرورة إلى اقتتال وتصفيات متبادلة؛ و هو ما تقود إليه كل إيديولوجية تعتقد أنها تتضمن بشكل كامل وجاهز الحلول السليمة لكل المشكلات. لنحرّر أنفسنا إذن من وهم الإيديولوجية الواحدة والمنقذة، فالعقل والحرية لا ينفصلان.

فهرس

القسم الثالث: زمن الغربة

(في انحلال المدنية العربية وإشكاليات العودة إلى الأصول)

القسم الرابع: زمن الوعي

(في الوعي الذاتي، ونظرية النهضة والإبداع التاريخي)

صدر للمؤلف

- بيان من أجل الديمقراطية، بيروت 1977 (ط5).
- المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت 1978.
- مجتمع النخبة، بيروت 1981 (ط2).
- الوعي الذاتي، بيروت 1990 (ط4).
- المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، بيروت 1991 (ط2).
- نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت 2004 (ط3).
- نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، بيروت 1990.
- العرب ومعركة السلام، بيروت 1999.
- حوارات من عصر الحرب الأهلية، بيروت.
- حوار الدولة والدين (مع سمير أمين)، بيروت 1995.
- ثقافة العولمة (مع سمير أمين)، دمشق 1998.
- ما بعد الخليج أو عصر الصراعات الكبرى، تونس 1992 (ط3).
- العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين، عمان 1996.
- النظام السياسي في الاسلام (مع محمد سليم العوا)، دمشق 2003.
- الاختيار الديمقراطي في سورية، بيروت 2002.
- العرب وتحولات العالم، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004.
- Le malaise arabe- Paris 1993.
- Islam et Politique: la modernité trahie - Paris 1997.





برهان غليون

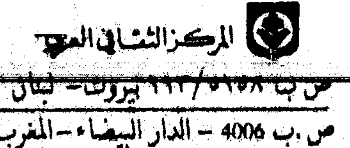
اغتيال العقل

علاقة العرب بثقافتهم علاقة معقّدة ومتناقضة تتراوح بين الرفض المطلق والقبول المطلق. البعض يراها سبب التخلّف والبعض الآخر ينظر إليها كخشبة الخلاص.

ما هو مصدر هذا التناقض؟ هل الثقافة العربية أداة النهضة؟ أم أنها علّة التأخّر؟ هل هي قادرة على استيعاب الحضارة الحديثة؟ ما الحداثة وما علاقتها بالنهضة؟ ما الهوية وما هي علاقتها بالذاتية؟ ما علاقة النهضة بالهوية؟ هل يستدعي استيعاب الحضارة الحديثة التضحية بالهوية؟ هل يقتضي الاحتفاظ بالهوية الانسحاب من العالم؟ ما معنى النهضة، ولماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك نهضة في العالم العربي؟

يحاول هذا الكتاب أن يبيّن كيف أن محنة الثقافة العربية ليست إلا مظهراً لمحنة الذات العربية وتشتّتها بين التأكيد الشكلي للذات، والرفض السلبي للآخر.

ضد الحداثة المضيّعة، والسلفيّة المفقرة، والتوفيقية السحرية، يطمح هذا الكتاب إلى أن يفتح للذاتية باباً تطلّ منه على التاريخ وتبدعه في الوقت نفسه الذي تؤسس فيه نفسها كذات مبدعة.



ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان

ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب